مكتبة
مدبولي

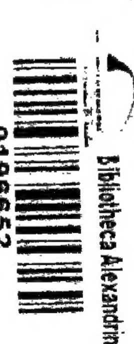
المكتبة الهيجلية
الدراسات

هيجل

المجلد الثاني

- فلسفة هيجل..
ولتر ستيس
- هيجل.. والديمقراطية
ميشيل ميتاس

ف
ام عبد الفتاح إمام
أ.د رئيس قسم الفلسفة
امعة الكويت



المكتبة الهيجلية

الدراسات - المجلد الثاني

الكتاب
هيجليات – المجلد الثانى
من الدراسات

الكاتب
أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

الناشر
مكتبة مدبولى
٦ ميدان طلعت حرب
ت: ٥٧٥٦٤٢١٠

مراجعة لغوية
إيهاب غريب

تصميم الغلاف
محمد لطفي

سنة الإصدار
١٩٩٦

اهداءات ١٩٩٨

مؤسسة الاهرام للنشر والتوزيع
القاهرة

المكتبة الهيجلية

الدراسات

المجلد الثانى

* فلسفة هيجل

تأليف: ولتر ترنس ستيس

* هيجل والديمقراطية

تأليف: د. ميشيل متياس

ترجمة أ. د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

مكتبة مدبولى

١٩٩٦

فهرست

كلمة المجلد الثانى ١٥

الكتاب الأول

الجزء الأول – مبادئ أساسية ٢١

– الفصل الأول : المثالية اليونانية وهيجل ٢٣

(أ) الإيليون وهيجل ٢٦

(ب) أفلاطون وهيجل ٣٠

(ج) أرسطو وهيجل ٤٢

(د) نتائج ٥٦

– الفصل الثانى : الفلسفة الحديثة وهيجل ٥٩

أ – إسبينوزا وهيجل ٦١

ب – هيوم وكانط ٦٣

جـ – استئناف المسيرة بعد كانط ٧٤

د – نقد فكرة ما لا يمكن معرفته ٧٦

– الفصل الثالث : هيجل ٨٣

أ – التفسير : السبب والعلة ٨٥

ب – العلة بوصفها الكلى ٩٠

جـ – العلة بوصفها تعيناً ذاتياً ٩٣

د – الفكر الخالص ٩٦

هـ – المعرفة والوجود ١٠٨

و – الواحدية واستنباط المقولات ١١٨
ز – أى المقولات هى المقولة الأولى ١٢٦
حـ – المنهج الجدلى ١٢٩
ط – المنهج الجدلى (تابع) ١٤١
ى – تقسيم المذهب ١٦٢

الجزء الثانى – المنطق ١٦٩
تمهيد ١٧١
* **القسم الأول**: نظرية الوجود ١٨٣
مقدمة ١٨٥

– الفصل الأول: الكيف ١٨٧
التقسيم الأول: الوجود ١٨٩
(الوجود – العدم – الصيرورة – تفسيرات إضافية)
التقسيم الثانى: الوجود المتعين ١٩٤
التقسيم الفرعى الأول: الكيف ١٩٦
التقسيم الفرعى الثانى: الحد ١٩٨
(المتناهى – الآخرية – المتناهى الفاسد أو الكاذب)
التقسيم الفرعى الثالث: اللامتناهى الحقيقى ٢٠٣
التقسيم الثالث: الوجود للذات ٢٠٧
(الواحد – الكثير – الطرد والجذب)

– الفصل الثانى: الكم ٢١٣
التقسيم الأول: الكم الخالص ٢١٨
(الكم الخالص – المقدار المتصل والمنفصل – تحديد الكم)

التقسيم الثانى : الكمية ٢٢٢
(الكمية – المجموعة والوحدة – العدد)
التقسيم الثالث : الدرجة ٢٢٣
(الدرجة – التقدم الكمى اللامتناهى – النسب الكمية)

– الفصل الثالث : القدر ٢٢٩
(الكمية النوعية – ما لا قدر له – لا تناهى القدر)

* **القسم الثانى :** نظرية الماهية ٢٤١
تمهيد : ٢٤٣

– الفصل الأول : الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى ٢٥١
التقسيم الأول : المبادئ أوالمقولات الخالصة للتأمل ٢٥٣
التقسيم الفرعى الأول : الهوية ٢٥٣
التقسيم الفرعى الثانى : الاختلاف ٢٥٥
(التنوع – المشابهة والمخالفة – الموجب والسالب) ....
التقسيم الفرعى الثالث : الأساس ٢٦٠
التقسم الثالث : الشئ ٢٦٤
التقسيم الفرعى الأول : الشئ وخواصه ٢٦٥
التقسيم الفرعى الثانى : الشئ وعناصره ٢٦٧
التقسيم الفرعى الثالث : المادة والصورة ٢٦٩

– الفصل الثانى : الظاهر ٢٧١
التقسيم الأول : عالم الظاهر ٢٧٥
التقسيم الثانى : المضمون والشكل ٢٧٦

التقسيم الثالث : الاضافة والتضايف ٢٧٨
التقسيم الفرعى الأول : الكل والأجزاء ٢٧٩
التقسيم الفرعى الثانى : القوة وتجليات القوة ٢٨١
التقسيم الفرعى الثالث : الداخل والخارج ٢٨٤

- الفصل الثالث : الوجود بالفعل ٢٨٧
التقسيم الأول : علاقة الجوهر ٢٩٥
التقسيم الثانى : علاقة السببية ٢٩٧
التقسيم الثالث : علاقة التفاعل ٢٩٨

* **القسم الثالث** : نظرية الفكرة الشاملة ٣٠١

- الفصل الأول : الفكرة الشاملة الذاتية ٣٠٩
التقسيم الأول : الفكرة الشاملة بما هى كذلك ٣١٢
التقسيم الفرعى الأول : الكلى ٣١٢
التقسيم الفرعى الثانى : الجزئى ٣١٣
التقسيم الفرعى الثالث : الشخصى أو الفردى ٣١٣
إيضاحات ٣١٤

- الفصل الثانى : الحكم ٣١٩
الفردى هو الكلى ٣٢٣
التقسيم الفرعى الأول : حكم الكيف ٣٢٥
(حكم الاثبات - حكم السلب - الفرد ليس هو الكلى -
الفردى هو الجزئى - الحكم اللامتناهى)
التقسيم الفرعى الثانى : حكم الإنعكاس ٣٢٨

(الحكم الفردى - الحكم الجزئى - الجزئى هو الكلى - الحكم الكلى)

التقسيم الفرعى الثالث: حكم الضرورة ٣٣٣

(الحكم الحملى - الحكم الشرطى المتصل - الحكم الشرطى المنفصل).

التقسيم الفرعى الرابع: حكم الفكرة ٣٣٦

(الحكم التقريرى - الحكم الاحتمالى - الحكم اليقينى)

* **القسم الرابع : القياس** ٣٣٩

- الفصل الأول: : القياس ٣٤١

التقسيم الفرعى الأول : القياس الكيفى ٣٤٥

التقسيم الفرعى الثانى: قياس الانعكاس ٣٥٢

أ - قياس الكل ب - قياس الاستقراء جـ - قياس المماثلة

التقسيم الفرعى الثالث: قياس الضرورة ٣٥٨

أ - القياس الحملى ب - القياس الشرطى المتصل ج - القياس الشرطى المنفصل

- الفصل الثانى: الموضوع أو الفكرة الشاملة ٣٦٣

التقسيم الأول : الآلية ٣٧٠

التقسيم الفرعى الأول: الآلية الصورية ٣٧٢

التقسيم الفرعى الثانى: الآلية مع الألفة ٣٧٣

التقسيم الفرعى الثالث: الآلية المطلقة ٣٧٤

التقسيم الثانى: الكيمائية ٣٧٥

التقسيم الثالث: الغائية ٣٧٦

التقسيم الفرعى الأول : الغاية الذاتية ٣٨٠
التقسيم الفرعى الثانى : الوسيلة ٣٨٠
التقسيم الفرعى الثالث : الغاية المتحققة ٣٨١

– الفصل الثالث : القوة ٣٨٣
التقسيم الأول : الحياة ٣٩٠
التقسيم الفرعى الأول : الكائن الحى الفرد ٣٩٢
التقسيم الفرعى الثانى : عملية سير الحياة ٣٩٢
التقسيم الفرعى الثالث : النوع ٣٩٣
التقسيم الثانى : المعرفة ٣٩٤
التقسيم الفرعى الأول : المعرفة الأصلية – الحق ٣٩٦
التقسيم الفرعى الثانى : الإرادة – الخير ٣٩٨
التقسيم الثالث : الفكرة المطلقة ٤٠٠

الجزء الثالث – فلسفة الطبيعة ٤٠٥

الجزء الرابع – فلسفة الروح ٤٣١
مقدمة ٤٣٣

* **القسم الأول** : الروح الذاتى ٤٣٧

– الفصل الأول : الأنثروبولوجيا – النفس ٤٤٣
التقسيم الأول : النفس الطبيعية ٤٤٥
التقسيم الفرعى الأول : الخصائص الطبيعية ٤٤٦
التقسيم الفرعى الثانى : التحويلات الفيزيائية ٤٤٩

التقسيم الفرعى الثالث : الحساسية ٤٥٠
التقسيم الثانى : النفس الشاعرة أو الحاسة ٤٥٢
التقسيم الفرعى الأول : النفس الحاسة فى مباشرتها ٤٥٣
التقسيم الفرعى الثانى : الشعور بالنفس ٤٥٤
التقسيم الفرعى الثالث : العادة ٤٥٥
التقسيم الثالث : النفس الموجودة بالفعل ٤٥٦

– الفصل الثانى : الفينومنولوجيا – الوعى ٤٥٩
التقسيم الأول : الوعى الأصلى ٤٦٣
التقسيم الفرعى الأول : الوعى الحسى ٤٦٤
التقسيم الفرعى الثانى : الإدراك الحسى ٤٦٥
التقسيم الفرعى الثالث : الفهم ٤٦٨
التقسيم الثانى : الوعى الذاتى ٤٧٤
التقسيم الفرعى الأول : الميل الفطرى أو الرغبة الغريزية ٤٧٧
التقسيم الفرعى الثانى : الوعى الذاتى المعرفى ٤٧٩
التقسيم الفرعى الثالث : الوعى الذاتى الكلى ٤٨٣
التقسيم الثالث : العقل ٤٨٤

– الفصل الثالث : علم النفس – الذهن ٤٨٧
التقسيم الأول : الذهن النظرى ٤٩١
التقسيم الفرعى الأول : الحدس ٤٩٢
التقسيم الفرعى الثانى : التمثيل ٤٩٤
أ – الاسترجاع ٤٩٤
ب – الخيال ٤٩٥
جـ – الذاكرة ٤٩٦

التقسيم الفرعى الثالث؛ التفكير ٤٩٦
التقسيم الثانى؛ الذهن العملى ٤٩٨
التقسيم الفرعى الأول؛ الحسى العملى أو الشعور ٤٩٩
التقسيم الفرعى الثانى؛ الدوافع والاختيار ٥٠٢
التقسيم الفرعى الثالث؛ السعادة ٥٠٣
التقسيم الثالث؛ الذهن الحر ٥٠٥

* القسم الثالث؛ الروحى الموضوعى ٥٠٧

- الفصل الأول؛ الحق المجرد ٥١٧
التقسيم الأول؛ الملكية ٥٢١
التقسيم الثانى؛ العقد ٥٢٥
التقسيم الثالث؛ الخطأ ٥٢٧

- الفصل الثانى؛ الأخلاقية ٥٣٣
التقسيم الأول؛ الغرض ٥٤٠
التقسيم الثانى؛ الية والرفاهية ٥٤٢
التقسيم الثالث؛ الخير والشر ٥٤٤

- الفصل الثالث؛ الأخلاق الاجتماعية ٥٤٩
التقسيم الأول؛ الأسرة ٥٥٥
التقسيم الثانى؛ المجمتع المدنى ٥٥٩
اتلقسم الفرعى الأول؛ نظام الحاجات ٥٦٤
التقسم الفرعى الثانى؛ الهيئة القضائية ٥٦٦
التقسم الفرعى الثالث؛ الشرطة والنقابات ٥٧٠

التقسيم الثالث : الدولة ٥٧٢
التقسيم الفرعى الأول : الدستور أو النظام الداخلى للحكم ٥٧٨
التقسيم الفرعى الثانى : القانون الدولى العام ٥٨٧
التقسيم الفرعى الثالث : تاريخ العالم ٥٩٠

* **القسم الثالث** : الروح المطلق ٥٩١

– الفصل الأول : الفن ٥٩٧
التقسيم الأول : الجمال بصفة عامة ٥٩٩
التقسيم الثانى : أنواع الفن ٦٠٨
التقسيم الفرعى الأول : الفن الرمزى ٦١٠
التقسيم الفرعى الثانى : الفن الكلاسيكى ٦١٧
التقسيم الفرعى الثالث : الفن الرومانتكى ٦٢١
التقسيم الثالث : الفنون الجزئية ٦٢٧
التقسيم الفرعى الأول : فن المعمار الرمزى ٦٢٩
التقسيم الفرعى الثانى : فنى النحت الكلاسيكى ٦٣٣
التقسيم الفرعى الثالث : الفنون الرومانيتكية : ٦٣٥
(التصوير – الموسيقى – الشعر)

– الفصل الثانى : الدين ٦٤٩
التقسيم الأول : الدين بصفة عامة ٦٥١
التقسيم اللثانى : الديانة المحددة ٦٥٧
التقسيم الفرعى الأول : الديانة الطبيعية ٦٥٩
التقسيم الفرعى الثانى : ديانة الفردية الروحية ٦٧٤
التقسيم الثالث : الديانة المسيحية المطلقة ٦٨١

- الفصل الثالث : الفلسفة ٦٨٧

الكتاب الثانى

كلمة المترجم ٦٩٥
مقدمة ٦٩٧
الفصل الأول : القانون بوصفه أساساً للدولة ٧٠٥
الفصل الثانى : الشعب هو مصدر السلطة العليا ٧٤٣
الفصل الثالث : القانون والأخلاق ٧٧٩
الفصل الرابع : الحب بوصفه أساساً للأسرة ٨٦٧
الفصل الخامس : التحقق الذاتى بوصفه غاية العمل ٩٠٥
الفصل السادس : العدل بوصفه أساساً للعقاب ٩٤٧
الفصل السابع : أساس الإلزام الخلقى فى القانون الدولى ٩٦٥

كلمة...

هذا هو المجلد الثانى من «الدراسات الهيجلية»، وقد جمعنا فيه ما قمنا بترجمته من دراسات وشروح لفلسفة هيجل. وهو يشتمل على ما يأتى:

(١) فلسفة هيجل لولترستيس.

(٢) هيجل... والديمقراطية لميشيل متياس.

وكان الكتاب الأول قد صدر فى جزأين: الأول بعنوان «منطق هيجل»، والثانى بعنوان «فلسفة الروح» وهو كتاب ضخم فى الأصل الإنجليزى، ويعتبر من المؤلفات الكلاسيكية التى تعرض لفلسفة هيجل بوضوح وشفافية مع تمكن واقتدار. وأما المؤلف فهو: «ولتر ترنس ستيس» Walter Terrence Stace: إنجليزى الأصل، ولد فى لندن عام ١٨٨٦، وتلقى تعليمه بكلية ترنتى بجامعة دبلن Dublin حيث تخرج فيها عام ١٩٠٨. وبعد أن شغل كثيراً من المناصب فى موطنه الأصلى سافر عام ١٩٣٢ إلى الولايات المتحدة، وأصبح أستاذاً بجامعة برنستون، وهناك ألقى محاضرات فلسفية أشتهرت بالوضوح والعمق، وكتب عشرة كتب فى موضوعات فلسفية أساسية، وإن كان كتابه الذى حقق له الشهرة كان قد أصدره قبل ذلك، ونعنى به كتاب «فلسفة هيجل» الذى صدر عام ١٩٢٤ والذى قيل عنه إنه المقدمة السلسة العميقة لفيلسوف اشتهر بصعوبة كتاباته. ثم أصدر ستيس «مفهوم الأخلاق» عام ١٩٣٧، و«مصير الإنسان الغربى» عام ١٩٤٢، و«الدين والعقل الحديث» عام ١٩٥٢، – وقد سبق أن ترجم له أستاذنا المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم «الزمان والأزل: مقال فى فلسفة الدين»، وقد توفى ستيس عام ١٩٦٧ عن واحد وثمانين عاماً.

والواقع أنه يندر أن تجد كتاباً واحداً يعرض لك فلسفة هيجل كشريط ممتد (لأنها دائرية كما يصفها صاحبها!) وسلسلة محكمة الحلقات كل حلقة تسلم إلى الأخرى فى سهولة ويسر. فضلاً عن أنه يعارض فكرة كان قد أشاعها

الفيلسوف الاسكتلندى الهيجلى «هتشون ستيرلنج» فى كتابه «سر هيجل» يقول فيها: إن مفتاح هيجل و سره الحقيقى يكمن فى فلسفة كانط. فجاء ستيس ليقول إنه على الرغم من أن الأثر الكانطى فى فكر هيجل واضح، فإن الأثر اليونانى لا يقل عن ذلك وضوحاً، ومن هنا فقد بدأ كتابه بالحديث عن الخيوط الأساسية فى الفلسفة اليونانية التى تجمعت لتشكل جوانب أساسية فى فكر هيجل، ولا يتضح ذلك عند عمالقة الفكر اليونانى فحسب، بل عند المدارس السابقة على سقراط وأهمها جميعاً المدرسة الإيلية التى يرى هيجل أن منطقه يبدأ بالفكرة الأساسية عندهم، وهى: «الوجود».

وإذا كان بعض الباحثين يأخذ على «ستيس» أنه فى عرضه لمنطق هيجل جعله مجرد صورة من صور الاستنباط فى حين أن الجدل فى فلسفة التاريخ أو الظاهريات «ليس مجرد استنباط.. إلخ - فلا جدال أن «ستيس» كان على وعى كامل بهذه الحقيقة. فقد أراد أن يجعل المقولات - أو الهيكل العظمى للعقل الخالص- واضحة من حيث علاقتها بعضها ببعض وعلى المستوى المجرد، وهذا لا يمنع من أنها تكتسب حياة - بل لحماً ودماً- عندما يدرس هيجل الظواهر الأخلاقية والاجتماعية، والقانونية، والسياسية، والدينية، والفنية، والتاريخية، والحضارية بصفة عامة..

ومهما يكن من شيء فهناك اختلافات فى شرح فلسفة هيجل وتباين فى المنظور الذى ننظر منه إلى هذه الفلسفة -ربما بعدد الشراح والمفسرين- وذلك دليل بغير شك على عمقها وخصوبتها؛ فالفكرة الخصبة - كالخلية الحية- هى التى تؤدى إلى أفكار جديدة وتوحى بأعماق أبعد يمكن أن يستلهمها الباحثون على مدى العصور..

أما الكتاب الثانى «هيجل.. والديمقراطية» - فهو بالغ الأهمية؛ لأنه يبدد الظلام عن فكرة خاطئة أشاعها مفكرون غربيون عن هيجل - بسبب كراهيتهم لماركس والماركسية ! - وهى أنه عدو للنظام الديمقراطى مؤيد للسلطة الشمولية، أو هو بلغة «كارل بوبر» من أعداء المجتمع المفتوح !

والكتاب يبّين لنا أهمية الفرد فى الدولة الهيجلية، كما يبرز الدور الذى تلعبه الديمقراطية الهيجلية فى بناء المجتمع – وهى فكرة عرض لها المفكر الأمريكى الجنسية اليابانى الأصل «فوكوياما» فى كتابه الشهير «نهاية التاريخ» مبيناً كيف كان سقوط الاتحاد السوفيتى ودولته الشمولية انتصاراً لديمقراطية هيجل وتحقيقاً لنبوءته فى أن الديمقراطية هى نهاية النظام السياسى الذى يبحث عنه الإنسان لتأكيد كرامته واستقلاله، ومن ثم فهى: «نهاية التاريخ»!.

وأخيراً، أرجو أن نكون قد وفقنا فى جمع هذا المجلد على هذا النحو، كما آمل أن يحقق الفائدة المرجوة منه.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

الكويت فى يونيو ١٩٩٥

إمام عبد الفتاح إمام

الكتاب الأول

ولتر ستيس

فلسفة هيجل

ترجمة

إمام عبدالفتاح إمام

مكتبة مدبولى

١٩٩٦

الجزء الأول

مبادئ أساسية

الفصل الأول

المثالية اليونانية وهيجل

١ - يزعم هيجل أن فلسفته اشتملت، واستوعبت، واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة. لكن هناك تيارين يفوق أثرهما على فلسفته أى أثر آخر، وأعنى بهما : المثالية اليونانية، وفلسفة كانط النقدية. فالمبادئ الأساسية فى فلسفته هى نفسها المبادئ الأساسية فى المثالية اليونانية، وفى فلسفة كانط.

وسوف أحاول فى هذا الفصل، وفى الفصل الذى يليه، أن أستخلص هذه العناصر من هؤلاء المفكرين السابقين. لكن ذلك لا يعنى أننى سوف أعرض فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو كانط، فأنا أفترض سلفاً أن الخطوط العريضة فى فلسفتهم معروفة بالفعل، وإنما كل ما أود أن أعرضه هو مالم يعلنوه صراحة وما اكتشفه هيجل عندهم، واعتبره الجوهر الضمنى الكامن تحت السطح فى فلسفتهم. ومعنى ذلك أننى سأتجنب - بقدر ما أستطيع - أن أعرض من جديد ما يمكن أن يوجد فى أى كتاب لتاريخ الفلسفة. فليس لدى رغبة أكاديمية فى دراسة الموضوعات دراسة تاريخية، ولكنى سوف أحاول أن أبين أن الأساس الفلسفى الرئيسى فى فلسفة هيجل، هو نفسه الأساس الرئيسى فى تاريخ الفلسفة. ولهذا فسوف أحاول - ما استطعت - أن أجنب القارئ المعلومات التاريخية المكدسة، أو الثرثرة الفارغة المعهودة فى حلقات الدرس.

يقول «ولاس Wallace» : «إن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً، ولا هو مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظلّ هو هو لم يتغير، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو..» (١) فما هى هذه الفلسفة الكلية العامة.؟ واضح أنها ليست فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو ؛ لأن فلسفتهما ليست إلا عرضاً جزئياً خاصاً لها، أو صورة خاصة تشكلت على يديهما فى عصرٍ معين وظروفٍ معينة. وهذه

(١) فلسفة الروح صPhilos. of Mind, P.9Æ†9

الفلسفة هى الجوهر الداخلى لفكرهما، أو هى العامل المشترك الذى أضاف إليه كل منهما بعضاً من النقاط الخاصة، وهذا الجوهر الداخلى نفسه هو الذى يشكل جوهر فلسفة هيجل كذلك.

٢ - لن أبدأ بفلسفة أفلاطون ، أو أرسطو، وإنما سوف أبدأ بفلسفة الإيليين، لأننا نجد - حتى عند هذه المدرسة - تحديدات هامة لهذه الفلسفة الكلية متضمنة فى تحسساتا بارمنيدس وزينون المعتمة.

(أ) الإيليون وهيجل:

أنكر الإيليون - كما هو معروف - حقيقة الصيرورة، والتغير، والتعدد. فالحقيقة الوحيدة عندهم هى الوجود، والوجود وحده هو الموجود على نحوٍ حقيقى، أما الصيرورة فهى غير موجودة على الإطلاق، إنها وهم. والوجود واحد، والواحد هو الموجود فحسب، أما الكثرة فهى غير موجودة، إنها وهم كذلك. وعالم الوهم (عالم الصيرورة والتعدد) هو عالم الحواس، وهو العالم المألوف لدينا الذى نعرفه عن طريق أعيننا، وآذاننا، وأيدينا، أعنى: عن طريق الإحساس بصفة عامة.

أما الوجود الحقيقى فيعرف بالعقل وحده، ولا يمكن للحواس أن تعرفه، فلا يمكن لنا أن نلمسه، أو أن نراه، أو أن نشعر به، ولا يوجد هنا أو هناك وليس الآن ولابعد ذلك. باختصار: لا نستطيع أن نصل إليه إلا عن طريق الفكر وحده، أى: عن طريق العقل فحسب. صحيح أن بارمنيدس ذهب فى تناقض إلى القول بأن الوجود كروى الشكل،وأنه يشغل مكاناً، ومن ثم وجب أن تدركه الحواس - لكن هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التى يقع فيها الفكر فى بداياته الأولى، فلم يستطيع بارمنيدس أن يتخلص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود، وجميع هذه الصور التخطيطية لابد - بالضرورة - أن يكون لها شكل ما، ومن ثم وقع بارمنيدس فى هذا التناقض. ولكن الفكرة المضادة التى

تقول إن الوجود لا يكون فى زمان معين ولا مكان محدد، وهو ليس موضوعاً للحواس - هى التى تشكل الفكر الداخلى الحقيقى عند الإيليين [١].

واضح أن المدرسة الإيلية تفرق تفرقة حاسمة بين الحس والعقل، ولقد كان القول بأن الحقيقة تُدرك بالعقل لا بالحواس السمة المميزة للمثالية اليونانية، وهذه السمة جزء من الفلسفة الكلية العامة، فهى فكرة هيجلية بقدر ما هى إيلية. صحيح أن هيجل سوف ينكر هذا الانفصال المطلق بين الحق والباطل، أو بين العقل والحواس؛ لأنه يعتقد أن لعالم الحواس حقيقته الخاصة، إلا أن ذلك ليس إلا تعديلاً هيجلياً للفلسفة الكلية، وهو موضوع لم نصل إليه بعد.

٣ - أى معنى يمكن أن نعزوه لقول الإيليين: إن الأشياء الحسِّية غير حقيقية.. unreal..؟ لاحظ أننا لا نسأل: ما المعنى الذى يقصده الإيليون بهذا القول؟ ولكنا نسأل، أى معنى يمكن أن ننسبه نحن لهذا القول؟ فربما لم يفهم الإيليون أنفسهم، فى مرحلة التحسس البدائية هذه، إلا النزر اليسير مما تتضمنه أفكارهم المعتمة، غير أن الأفكار، والدلالات المطمورة؛ التى تكمن أو تختفى فى أعماق فلسفتهم، وربما لم يرها الإيليون أنفسهم، هى التى لها قيمة عندنا.

التعدد والحركة، إذن، وعالم الحواس الذى تعتبر الحركة والتعدد من أهم مظاهره، عالم غير حقيقى unreal، فما معنى ذلك..؟هل معناه أن عالم الحواس والتعدد، والحركة ليس هناك، أعنى ليس موجوداً وجوداً فعلياً oxist..؟ [٢] لو كانت الحركة وهم فهل يعنى ذلك أن القطار الذى يتحرك من مدينة لندن قاصداً مدينة بريستول Bristol لا يتحرك، وأنه يظل فى نهاية الرحلة باقياً فى مكانه

---

(١) ذكرت فى كتابى «تاريخ نقدى للفلسفة اليونانية» - بما فيه الكفاية - الأسباب التى تجعلنى أخالف رأى الأستاذ بيرنت Burnet القائل بأن بارمنيدس لابد أن يكون مادياً، وليس ثمة حاجة إلى إعادة تكرارها هنا.

(٢) لاحظ باستمرار أو الوجود الفعلى.. Existence يعنى الوجود الحسى الذى يشغل زماناً معيناً، ومكاناً محدداً، وتستطيع حواسنا أن تدركه؛ أن نراه - أو نسمعه - أو نلمسه.. إلخ. (المترجم).

فى لندن..؟ ولو كان التعدد غير الحقيقى، ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة فهل يعنى ذلك أننى حين أقول: إن فى جيبى عشرين جنيهاً، لا يكون فى جيبى فى الحقيقة سوى جنيه واحد فقط..؟ واضح أن ذلك كلام فارغ. ولو قلنا بهذا المعنى إن العالم الحسى غير موجود لكان قولنا بغير معنى، فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء: مثل هذه المنضدة، وهذه القيمة، موجودة. ولقد قيل إن «باركلى Berkeley» قال بهذه الفكرة الغريبة التى تزعم أن المادة غير موجودة، وحين سمع به «دكتور جونسون.. Dr, Johson»[1] دحضها بأن ركل حجراً بقدمه. ولقد كان دكتور «جونسون» بصفة عامة أشبه ما يكون برجل لا يبالى بالثقافة الرفيعة، ولا يعرف شيئاً عن الفلسفة. والواقع أنه لو أن باركلى، من ناحية أخرى، قد قال فعلاً بهذه الفكرة الغريبة التى ينسبونها إليه لكان مجنوناً، ولكانت طريقة إنكار دكتور جونسون له قاطعة وحاسمة. لكن الفكرة التى قال بها باركلى فعلاً – وهى الفكرة التى لا تكفى فى دحضها ركلة قدم – هى أن المادة لا توجد إلاّ فى عقولنا أو فى عقل الله، وأن ماهيتها متوقفة على إدراكها، وأنه لا يوجد وراء مظهرها الواضح المرئى أساس مجهول أو حامل Substratum لا يمكن معرفته. أما القول بأن العالم المادى غير موجود على الإطلاق، أعنى أنه ليس هنا أو هناك، فليس ثمة عاقل – على ما أعلم – يجد من نفسه الجرأة على أن يجهر به[2]. إذ من الواضح – كما أثبت دكتور جونسون – أن العالم المادى موجود، وقل عنه بعد ذلك – إذا شئت – إنه: حلم، أو وهم،

(١) صمويل جونسون (المعروف فى الأدب الإنجليزى باسم دكتور جونسون) أديب وناقد إنجليزى، ولد فى ليشفيد Lichfield عام ١٧٠٩، وتلقى تعليمه فى أكسفورد وكانت معظم أعماله الأولى من الشعر الهجائى مثل قصيدته المسماه «لندن». جمع قاموس اللغة الإنجليزية عام ١٧٥٥ وكتب فى النقد الأدبى كتاباً باسم «حياة الشعراء» عام ١٧٧٩. صحب «بوزويل»، الذى كتب سيرة حياته، إلى أسكتلندا وألف كتاباً عن هذه الرحلة. مات فى ديسمبر عام ١٧٨٤. ولقد كان جونسن معاصراً للفيلسوف الأيرلندى الأسقف جورج باركلى الذى عاش فى الفترة ما بين ١٦٨٥ وعام ١٧٥٣ (المترجم).

(٢) اللهم إلا جورجياس.. Gorgias وإن كنت أعتقد أن جورجياس كان مازحاً.

أو ظاهر - لكن هذا الحلم، أو الوهم، أو الظاهر، سيظل مع ذلك موجوداً، ومن المؤكد أنه موجود.

وإذا كانت الفلسفة الإيلية لا تذهب إلى أن العالم الخارجي غير موجود، فإنها تذهب إلى أن هذا العالم الخارجي ليس هو الوجود الصحيح، أعنى أنه غير حقيقى.. Unreal. وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود Being، فما يوجد، كالأفيال، والمذنبات، وكذلك التعدد، والحركة، هو مجرد ظاهر، أما الوجود Being فهو وحده الحقيقى Real. لكن هذا الوجود لا يوجد وجوداً فعلياً، لأنه لا يوجد فى زمان ومكان. وما يوجد وجوداً فعلياً لابد أن يوجد على الأقل فى زمانٍ ما، إن لم يكن فى مكان ما كذلك. ويمكن أن نلخص هذه النتائج فى قضيتين: الأولى أن الوجود الفعلى Existence† غير حقيقى [١]. والثانية: أن ما هو حقيقى لا يوجد وجوداً فعلياً، ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمنتان فى فلسفة الإيليين، دون أن نفترض أن الإيليين أنفسهم استخدموا هذه الألفاظ، أو كان من الممكن أن يستخدموها.

ولكن هذه النتائج يبدو فى ظاهرها التناقض: فالقول بأن الوجود الفعلى Existence غير حقيقى قول يمكن قبوله، فهذه الفكرة مألوفة عند كل من يعرف ما يقول به الهنود من أن العالم الحسى عبارة عن «مايا .. Maya» أى وهم، ولكن القول بأن الحقيقى Real لا يوجد وجوداً فعلياً قول لا يمكن قبوله؛ إذ يبدو وكأننا نلعب بالألفاظ، وأن هذا الفكرة واحدة من تلك الألغاز الميتافيزيقية المعروفة.. إلخ. ومع ذلك فعلينا أن نترك هذا الموضوع الآن عند هذا الحد، لأن هذه الصعوبات سوف تتضح بعد قليل. ويكفى أن نقول الآن إن هذه النتيجة التى وصلنا إليها - أياً ما كان تفسيرها - تمثل فكرة بالغة الأهمية إذا أردنا أن نفهم أفلاطون، وأرسطو، وهيجل [١].

---

(١) لاحظ باستمرار - كما سبق أن ذكرنا - أن المقصود بالوجود الفعلى هو العالم الحسى أو الموضوعات التى يمكن أن تدركها الحواس، وهو دائماً فردى أو جزئى، فى حين أن الوجود العقلى لا يوجد وجوداً فعلياً - أى حسياً - وهو دائماً كلى (المترجم).

(ب) أفلاطون وهيجل:

٤ - يدور الجدل فى الوقت الحاضر (٢) حول التفسير الصحيح لفلسفة أفلاطون، وعما إذا لم تكن فلسفة أفلاطون المعروفة ليست فى حقيقة أمرها إلا عملاً من أعمال سقراط، ولن نقتحم أنفسنا فى تلك المناقشات. أما وجهة النظر التى سنأخذ بها عن أفلاطون ونعتبرها حجر الزاوية فى مناقشاتنا فهى وجهة النظر التقليدية. وقد تكون صحيحة تاريخياً، وقد لا تكون، فذلك على أية حال موضوع آخر لا يهمنا الآن؛ لأننا نحاول فهم فلسفة هيجل لا أفلاطون، والتفسير التقليدى لفلسفة أفلاطون هو الذى أثر فى فلسفة هيجل، فحتى لو افترضنا أن كل ما نعتبره هنا فلسفة لأفلاطون ليس سوى فلسفة تخيلية، فإنها ستظل مع ذلك أحد الأعمدة الرئيسية فى الفكر الفلسفى عند هيجل.

٥ - فرق الإيليون بين الظاهر والحقيقة، أو بين الحس والعقل، وظلت هذه التفرقة قائمة كأساس لفلسفتهم حتى عصر «بروتاجوراس†Protagoras» الذى أنكرهما معاً. يقول بروتاجوراس: «مايبدو لى على أنه حق فهو حق بالنسبة لى، وما يبدو لك على أنه حق، فهو حق بالنسبة لك». ومعنى ذلك أن ما يبدو، أو ما يظهر، هو الحق. أو أنه، على الأقل، ليست هناك حقيقة سوى الظاهر أو هذا المظهر الذى يبدو لنا، ومن ثم اتحدت الحقيقة مع المظهر وأصبحتا شيئاً واحداً. أضف إلى ذلك أن ما تُقدمه لنا الحواس هو ما يظهر، ومن هنا فإن ما تقدمه لنا الحواس هو الحق أو الحقيقة، وما دام ما يظهر لنا حق، فسوف يتساوى هذا المظهر المعين مع غيره من المظاهر الأخرى؛ فما يبدو لحواسى أنه حق، هو حق تماماً مثلما يبدو لحواسك أنت أيضاً، وتحكيم العقل فى هذه المعطيات الحسية

---

(١) سوف يدخل عليها هيجل بعض التعديلات، فهو يرى أن الموجود بالفعل Existeant هو مركب ما نسميه هنا بالحقيقى Real والوجود الفعلى Actual وسوف نفسر ذلك فى مكانه المناسب.

(٢) يقصد فى أوائل هذا القرن (المترجم).

لا قيمة له؛ لأن العقل لا يضيف شيئاً إلى معرفتنا بالحقيقة. أعنى أننا نعرف الحقيقة عن طريق الإحساس. فالمعرفة هى الإدراك الحسى، وهكذا تختفى التفرقة بين الحس والعقل، أو على الأقل قيمة هذه التفرقة، باختفاء التفرقة بين الظاهر والحقيقة.

٦ – لدحض هذا المذهب وتفنيده – وهو مذهب يتضمن من الناحية العملية إنكاراً لجميع القيم – أخذ أفلاطون على عاتقه تحليل الإحساس مبيناً أن الإحساس وحده لا يستطيع أن يعطينا علماً من أى نوع. فمعرفتى بإحساساتى الخاصة نفسها – حين أقول مثلاً «إننى أشعر بالحر» – تشتمل على وسائل أخرى للمعرفة غير الحواس الطبيعية المعروفة.

افرض مثلاً أننى أعرف أن «جسمى يشعر بالحر»، فإننى لا أستطيع أن أعبر عن هذه الحالة إلا على هذا النحو، أعنى فى صورة قضية. وحتى إذا لم أذكر هذه القضية صراحة، ولكننى فكرت فيها فحسب، فإنها لابد أن تتخذ الصورة السابقة. ولكن كيف أعرف أن ما يشعر بالحرارة هو جسمى..؟ وكيف أستطيع أن أعرف أن ما يشعر به جسمى هو الحرارة..؟ أستطيع أن أعرف أن جسمى هو جسم لأننى رأيت أجساماً أخرى من قبل، وأستطيع أن أقارنه بغيره من هذه الأجسام، فأجد أنه يشبهها، كما أننى أجد أنه لا يشبه أشياء أخرى؛ كالمنازل، والأشجار، والمثلثات، وأعرف أن ما يشعر به هو الحرارة؛ لأننى أستطيع أن أقارن هذا الشعور بغيره من الإحساسات السابقة المماثلة، وأقابل بينه وبين إحساسات أخرى؛ كالاحمرار، والصلابة، والحلاوة، والبرودة.

ومعنى ذلك أننى أقوم بعملية تصنيف؛ فكلمة «جسم» تشير إلى فئة من الأشياء، وكلمة «حار» تشير إلى فئة من الإحساسات، ونحن نجد أفكار هذه الفئات – أعنى المفاهيم والتصورات – حتى فى أكثر المعارف حسية. إذ أن كل كلمة فى أية لغة – وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التى يقال إنها بلا مفهوم – تدل على تصور من التصورات.

وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها، بل هناك كذلك تصورات

للأفعال، والكيفيات، والعلاقات: فكلمة «يعطى» عبارة عن تصور؛ لأنها تصف فئة كلية من الأفعال، وكلمة «هذا» عبارة عن تصور مادامت لا تطلق على شئ مفرد بذاته، وإنما على جميع الأشياء؛ لأن كل شئ يمكن أن نقول عنه إنه «هذا»، وكلمة «يكون» تصور، مادامت الأشياء كلها «تكون»، وكلمة «فى» تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات، فليست هناك كلمة فى أية لغة لا تعنى تصوراً من التصورات، وليس معنى ذلك أن هناك ألواناً من المعرفة التصورية، بل إن المعرفة كلها تصورية. ومن ثم فلا يمكن أن تنتج معرفة من الإحساس وحده - أعنى من الإحساس بما هو كذلك - لأن التصورات لا تدرك بالحواس، وإنما هى عمل من أعمال العقل حين يقارن، ويقابل، ويصنف، ما تأتى به الحواس[1].

ولا يمكن أن نعرف عن شئ ما إلا التصورات التى تنطبق عليه، وما نقوله عن شئ ما هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليه؛ لأن ما نقوله ليس إلا كلمة، وكل كلمة عبارة عن تصور؛ فأنا أقول مثلاً عن الشئ الذى أمامى إنه: أبيض، ناعم، مستطيل، صلب، مفيد، يسمى ورقة، فأجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات، وإذا كانت هذه هى طبيعة معرفتى بالورقة، فما هى الورقة ذاتها..؟ إن التصور ليس شيئاً جزئياً، وإنما هو فئة عامة أو «كلى Universal» وكل ما أعرفه عن الورقة هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليها، أى أنها تنتمى إلى هذه الفئة الكلية، فما هى، إذن، تلك التى تنتمى إلى كذا وكذا من الفئات الكلية...؟ صحيح أنها تنتمى إلى مجموعة مختلفة من الفئات، ولكن لابد أن يكون هناك - كما قد يقال - «شئ» هو الذى ينتمى إلى هذه الفئات. تماماً كما فى حالة الحركة؛ إذ يفترض المرء أنه لابد أن يكون هناك شئ يتحرك، فما هو هذا الشئ بغض النظر عن الفئات التى ينتمى إليها..؟

واضح أنه لو كان هناك شئ غير الفئات Classes، لما أمكننا معرفته،

---

(١) ناقش هيجل هذه الفكرة بعمق نافذ فى بداية كتابه «ظاهريات الروح» تحت عنوان اليقين الحسى - راجع أيضاً كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص١٠٦ - ص١١٤ (المترجم).

وسوف يظل إلى الأبد لا يمكن معرفته؛ لأن معرفتنا كلها تصورية، أعنى أنها معرفة فئات. ومن هنا فإننا لا يمكن أن نعرف شيئاً غير الفئات، ولا مبرر على الإطلاق لافتراض وجود هذا الشئ الذى لا نعرفه، ولا يمكن أن نعرفه؛ لأنه إذا كان موجوداً فلن نستطيع معرفته، ولذلك فإثبات وجوده هو إثبات لشئ لا نعرفه، شئ ليست لدينا - بالتالى - المبررات الممكنة لإثباته. ومن ثمَّ فسوف يبدو أنه لا وجود لهذا الشئ أو الهو it . أضف إلى ذلك أن فكرته فكرة متناقضة ولا يمكن تصورها؛ لأن كل فكر هو فكر تصورى Conceptual وهو فكر عن فئة، وهذا «الهو» it أو هذا الشئ الذى نتحدث عنه لا يمكن أن يكون فى ذاته موضوعاً للفكر. ومن هنا فهو لا يمكن التفكير فيه، وعلى ذلك فليس هناك مثل هذا الشئ. فطبيعة هذه القطعة من الورق تكمن بأسرها فى كونها تنتمى إلى فئات مختلفة. والفئات هى وحدها الحقيقية، أى أن الورقة ليست إلا مجموعة من الكليات ولا شئ غير ذلك. ومن هنا فإذا سلمنا بأن الورقة ليست شيئاً اختلقه الخيال، وإنما هو موجود خارج عقلى، فسوف تكون النتيجة أن يكون للكليات أو التصورات بدورها وجود موضوعى مستقل عن عقلى، وعن عقول الآخرين. وهذه الكليات الموضوعية هى ما أطلق عليه أفلاطون اسم المثل.

يبدو أنه لا شئ حقيقى غير الكليات. ولكن أفلاطون أفسد هذه النظرية حين قال بما يسمى« بالمادة Matter »، وهى حامل لا شكل له ولا تعين يقبع خلف الأشياء، وهذه المادة هى «الهوit» الذى لا يمكن معرفته، ولم يلاحظ أفلاطون أن هذه المادة نفسها كلية، فسلم بوجودها وجوداً فعلياً. ولسنا - على أية حال - معنيين بهذا الجانب من فلسفته.

٧ - هناك فى الوقت الحاضر (١) مدرسة تسمى بالواقعية الجديدة New Realism «تسلم بحقيقة» الكليات Universals أو بما لها من وجود ضمنى Subsistence، لكنها تصر على أنها ليست ذهنية Mental. وسوف يكون من الخطأ - وفقاً لهذه الوجهة من النظر - أن نقول عنها إنها

(١) لاحظ أن «ستيس» ألف هذا الكتاب عام ١٩٢٣ (المترجم).

تصورات موضوعية...Objective†؛ فحتى المثل الأفلاطونية التقليدية أصبحت عند هؤلاء الفلاسفة تشير إلى «أشكال Forms» معينة، ويبدو أن الخلاف هنا لا يعدو أن يكون جدالاً لفظياً حول المصطلحات، إذ يبدو أنهم حين يقولون إن الكليات ليست «ذهنية» يقصدون أن هذه الكليات ليست أفكاراً فى أى ذهن، سواء أكان ذهنى أم ذهنك أم ذهن الله، وإنما هى توجد وجوداً ضمنياً مستقلاً عن الذهن. وهذا بالطبع ما كان يقصده أفلاطون، وأرسطو، وهيجل، والمثاليون جميعاً. وسواء قلنا بلغة الفلسفة المثالية أن الكليات أفكار موضوعية، وليست أفكاراً ذاتية، أو قلنا بلغة الواقعية الجديدة إنها ليست «ذهنية» - أعنى أنها ليست ذاتية - فليس ثمة اختلاف بين القولين [1].

٨ - الكليات - على ما يذهب أفلاطون - حقيقة موضوعية. فلست أنا الذى أصنف الأشياء؛ لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهنى، فالجانب الحقيقى فى موضوعات الحس هو الكليات. ولكن المصدر الذى نعرف عن طريقة هذه الكليات ليس هو الإحساس وإنما هو العقل؛ لأن الإحساس لا يستطيع أن يزودنا بالتصورات، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ومن ثم فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة، والإحساس هو مصدر الخطأ؛ لأن الإحساس يعرفنا بعالم الحواس الذى هو عالم الأشياء الجزئية، وهو العالم الزائف، مع أن الحقيقى الأصيل هو الكليات وحدها، ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل، فالإحساس يعطينا الظاهر، والعقل يعطينا الحقيقة.

٩ - وليست هذه هى فحسب الفروق بين الحس والعقل، أو بين الظاهر والحقيقة التى هى جزء من الفلسفة الكلية، ولكننا وصلنا الآن إلى نقطة أبعد من ذلك وهى تمثل الحكم الأساسى فى الفلسفة الكلية، وأعنى به القول بأن الحقيقى هو الكلى، وهو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية كلها [1] سواء أكانت فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو هيجل.

---

(١) انظر فى هذه المشكلة فيما بعد فقرات ٣٣ ، ٣٤.

١٠ - وهذه النتيجة تلقى كثيراً من الضوء على التناقض الظاهرى Para-dox الذى قادتنا إليه الفلسفة الإيلية حين قالت إن الحقيقى Real لا يوجد وجوداً فعلياً exist . فها نحن الآن نرى أن الحقيقى هو الكلى، ولا يمكن أن يقال إن الكلى يوجد وجوداً فعلياً، فالأشياء البيضاء توجد وجوداً فعلياً، ولكن البياض نفسه لا يوجد وجوداً فعلياً. والحصان البنى موجود فعلاً، وكذلك الحصان الأبيض، والحصان الأسود، وحصان السبق، وحصان العربة، ولكن أين هو الحصان الكلى، أو الحصان بصفة عامة..؟ إن معنى وجود الشئ وجوداً فعلياً هو أن يوجد فى زمان معين ومكان محدد، ولو أننا بحثنا فى كل مكان فلن نعثر على الحصان الكلى الذى ليس فرداً جزئياً، أى ليس بنى اللون، أو أبيض، أو أسود، أو حصان سبق، أو حصان عربة، ولكنه الحصان بصفة عامة، أو الحصان فحسب. وعلى ذلك فإن الكلى لا يوجد فى زمان ولا مكان، وحين نقول عن شئ إنه لا يوجد فى زمان ولا فى مكان، فكأننا نقول إنه لا يوجد وجوداً فعلياً، ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بعبارة أخرى فنقول: إن وجود شئ من الأشياء وجوداً فعلياً يعنى أنه فرد بذاته، فرد جزئى، فالوجود الفعلى هو الجزئى، ولكن الكلى هو - على وجه الدقة - ما ليس فرداً جزئياً، ومن ثم فإن الكلى لا يوجد وجوداً فعلياً. ولا يرد على ذلك بالطبع بأن الكلى يوجد فى الزمان فى صورة تصوير فى مجرى الوعى البشرى؛ لأننا لا نتحدث عن التصويرات images أعنى عن الكليات الذاتية، ولكننا نتحدث عن الكليات الموضوعية التى سبق أن رأينا أنها جوهر الحقيقة، وأن لها وجوداً مستقلاً عن الأذهان.

١١ - نستطيع أن نرى شيئاً أعمق من ذلك فى موقف الإيليين، فالموجود حقيقى لكنه بلا زمان ولا مكان، وعلى ذلك فهو لا يوجد وجوداً فعلياً exist، وهذا ممكن؛ لأن الوجود Being شئ كلى، وهو ما تشترك فيه الأشياء جميعاً؛ لأن الأشياء كلها موجودة، أعنى أن الوجود هو الخيط المشترك بين هذه الأشياء؛

---

(١) لا أستطيع بالطبع أن أدخل هنا المثالية الذاتية عند باركلى؛ ذلك لأن معنى كلمة المثالية عنده تختلف أتم الاختلاف.

«فالبياض» لا يوجد هنا أو هناك، وليس الآن، ولا بعد ذلك؛ لأنه ليس فرداً جزئياً، ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً فعلياً. وقل نفس الشئ عن الموجود؛ فهو ليس شيئاً جزئياً كهذا الحصان أو هذه الشجرة، وإنما هو وجود بصفة عامة، أى: وجود كلى. ولا ينبغى أن نفترض أن الإيليين أنفسهم قد أدركوا هذا التفسير، وإن كانوا قد تلمسوا الطريق إليه. وحتى أفلاطون نفسه لم يذهب إلى حد القول بأن الكليات أو المثل لا توجد وجوداً فعلياً exist ، ولكنه قال إن المثل لا توجد فى زمان ولا فى مكان، وهو نفس الشئ.

١٢ - ترى الفلسفة الكلية، إذن، أن الكلى هو الحقيقى، وأن الحقيقى لا يوجد وجوداً فعلياً، وهو قول قد أصبح الآن واضحاً إلى حد ما، ولكنه ليس واضحاً كل الوضوح. فلا نزال فى حاجة إلى تعريف واضح لكلمتى «الوجود الفعلى Existence والحقيقة Reality، وقد يعن لقائل أن يقول إن هذه التفرقة فى جانب من جوانبها مستحيلة؛ لأن الظاهر حقيقى كذلك، فحتى الحلم نفسه حقيقى؛ لأنه يوجد فى الذهن مثلما توجد الأفيال فى العالم الخارجى؛ فهو إذن شئ حقيقى، وذلك قول سليم. وسوف يتضح من هذا المثال أننا - حتى فى الحديث العادى، وبعيداً عن ميدان الميتافيزيقا- نفرق بين الحقيقة والظاهر.

ولابد أن يكون لذلك معنى ما أو أساسٌ ما. فنحن نقول - عادة - عن الحلم أو الوهم إنه غير حقيقى، ومن اليسير علينا أن نعرف معنى ذلك، فالجبل الحقيقى جبل مستقل عنا، لكن الجبل الذى نراه فى الحلم نقول عنه إنه غير حقيقى؛ لأنه لا يوجد مستقلاً عن الشخص الحالم، فهو قد خلقه بذهنه بطريقة ما. كما نقول بنفس الطريقة عن الظل إنه غير حقيقى. صحيح أن الظل موجود، ولكن الفكر الشائع (أو فكر رجل الشارع) يعرف أن الشئ الذى يلقى الظل موجود بذاته وجوداً مستقلاً، بينما وجود الظل يفتقر إلى الشئ الذى يلقيه بحيث يكون هو ظلاً له. وهكذا نقول: إن الشئ حقيقى، والظل غير حقيقى.

وهذه التفرقة شائعة ومعروفة، وإن كان الناس يعرفونها فى شئ من الغموض، إلا أنها تحمل بذور التفرقة الفلسفية بين الظاهر والحقيقة، فالتفكير

الفلسفى هو التطور الواضح المتسق للتفكير الشائع، أو تفكير رجل الشارع، والحقيقة - بالمعنى الفلسفى- هى ما له وجود مستقل استقلالاً تاماً ، أعنى: ماله وجود بذاته يعتمد على نفسه فحسب، ولا يعتمد فى وجوده على شئ آخر، والظاهر هو ذلك الذى يفتقر فى وجوده إلى شئ آخر [1].

إذ يأتى إليه الوجود من شئ آخر مستقل، أعنى من الحقيقى. ولابد أن نلاحظ أننا لا نتحدث هنا عن الوجود الفعلى Existence† سواء أكان مستقلاً عن غيره أم مفتقراً إلى وجود آخر. فنحن لم نستخدم كلمة الوجود الفعلىExistence† ، وإنما كلمة الوجود بصفة عامة Being . وذلك لأننا قد حددنا فيما سبق معنى آخر لكلمة الوجود الفعلى. فقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقى ليس له وجود فعلى، ومن ثم فلن نستطيع أن نقول عنه إن له وجوداً فعلياً مستقلاً عن غيره. وهذا القول يخلق لنا مشكلة جديدة هى: طبيعة التفرقة بين الوجود الفعلىExistence† وبين الوجود بصفة عامة Being ، فلابد أن نتساءل: أى لون من ألوان الوجود ننسبه إلى هذه الكليات إذا لم يكن لها وجود فعلى...؟ وسوف نحاول حل هذه المشكلة بعد قليل.

١٣ - لقد وصلنا الآن إلى أن الظاهر هو ذلك الذى يعتمد على الحقيقة Reality، أعنى أن وجوده مستمد من الحقيقة، بطريقة ما، أو معتمد عليها بصورة من الصور. ولو قلنا هنا إن الكلى هو الحقيقة، وإن عالم الحواس هو الظاهر، فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس. وهذا بالضبط ما دعا أفلاطون إلى محاولة تبيين أن المثل هى الموجودات التى أنتجت العالم فعلاً، أعنى أنها الأساس الأول، والعلة الأولى لجميع الأشياء . والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة، فلو كان فى الكون شئ حقيقى، وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر، لكان معنى ذلك أن هذا الشئ الحقيقى هو الذى أنتج هذا

---

(١) هذه الآراء تشترك فيها معظم الفلسفات المثالية. وإن كانت نظرية هيجل عن الظاهر تتضمن هذه الآراء، وتتجاوزها، كما أنها تشتمل على تحليل أكثر اكتمالاً لفكرة الظاهر. وسوف يجد القارئ تعريفات هيجل فيما بعد فى الفقرات من ٢٧١ حتى ٢٧٣ من هذا الكتاب.

الظاهر. ولما كانت كل فلسفة كلية لابد أن تذهب إلى أن الحقيقى هو الكلى، فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية، وهو القول بأن: الكلى هو الوجود المطلق والنهائى الذى هو أساس الأشياء جميعاً، وهو الذى أخرج العالم من ذاته. إذ لابد أن نتذكر أن هذه الفلسفة لاترى فحسب أن الحقيقى لا يوجد وجوداً فعلياً، وإنما ترى كذلك أن مايوجد وجوداً فعلياً غير حقيقى، وبالتالى فإن كل ما يوجد وجوداً فعلياً، أعنى الكون كله، عبارة عن ظاهر نشأ من الكلى.

١٤ - أصبح لدينا حتى الآن فكرة واضحة عن الحقيقة والظاهر، وبقى أن نأخذ فكرة مشابهة عن الوجود الفعلى.. Existence ، وهذه الفكرة متضمنة فيما سبق أن قلناه. فما يوجد وجوداً فعلياً هو الشئ الجزئى - أى الفرد - وبالتالى فلا يوجد «البياض» وجوداً فعلياً، لأنه ليس شيئاً جزئياً، ولكن القبعة البيضاء موجودة لأنها شئ جزئى. وهذا يعنى أيضاً أن الوجود الفعلى مقيد بالزمان أو المكان أو بهما معاً، لأن الشئ الجزئى لابد أن يوجد - على الأقل - فى زمان معين، ولو كان شيئاً مادياً فلابد أن يوجد فى مكان معين كذلك. ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول: إن ما يوجد هو وحده الذى يرد أو يمكن أن يرد وروداً مباشراً إلى الوعى، لأن ما يوجد فى زمان معين ومكان معين حاضر أمام الوعى. وتنطبق هذه الملاحظات على الحالات النفسية كما تنطبق على الحالات المادية سواء بسواء، فالحلم، والوجدان، والفكرة أمور موجودة. وهى موجودة فى زمان معين، أو فى وقت معين فى مجرى الشعور، وهى شئ جزئى مفرد، أعنى أنها هذا الوجدان الجزئى، وهذا الحلم، وهذه الفكرة.

١٥ - الوجود الفعلى كله عند الفلسفة الكلية عبارة عن ظاهر، وتعريف لفظى الوجود الفعلى والظاهر مختلف، فالظاهر هو الوجود الذى يعتمد على غيره، والوجود الفعلى هو الشئ الجزئى الذى ليس عاماً أو كلياً، وهو ما يرد وروداً مباشراً إلى الوعى، وهو موجود فى مكان جزئى، أو زمان جزئى، أو فيهما معاً، لكن ماصدقات اللفظتين واحدة، لأن ذلك يعنى أن الشئ الجزئى المباشر عبارة

عن وجود يعتمد على غيره، وهذا ناتج من الموقف القائل بأن الحقيقة الوحيدة (أى الوجود المستقل) هى الكلى.

١٦ - ولا شك أن ذلك لا يعنى أن الموجودات المادية عبارة عن ظاهر فحسب، وإنما يعنى كذلك أن الحالات النفسية؛ كالأفكار والوجدانات، والإرادة عبارة عن ظاهر؛ لأن جميع هذه الأشياء توجد وجوداً جزئياً فردياً، وهذه الفكرة لم تدرك عن وعى دائماً. والقول بأن أفلاطون نفسه يوافق عليها بغير تحفظ قول مشكوك فيه، فإذا ما تساءلنا عما إذا كنا ننكر موجودات مثل «النفس» تبعا لهذه التحديدات، فإننا نستطيع أن نجيب وفقاً لما يقول به المثاليون؛ إن النفس تتميز عن حالاتها الجزئية كالوجدانات والأفكار.. إلخ. وهى من ثم ليست شيئاً جزئياً، بل كلياً، ولذا فهى حقيقة. ولكن مناقشة هذا الموضوع فى هذه المرحلة سوف تبعدنا عن الغاية المباشرة التى يهدف إليها هذا الفصل.

١٧ - القول بأن العالم الموجود كله عبارة عن ظاهر هو قول يمكن أن نتبين فى الحال أن الفهم البشرى ينفر منه. ومن ثم فمن المستحسن أن نبين هنا أن الفلسفة الكلية لا تبعد كثيراً عن المعتقدات للجنس البشرى، وأن الفكرة التى تقول بها قد ظهرت هى نفسها فى الوعى الشائع. فنحن نعرف أن الله فى الديانة المسيحية قد خلق العالم، وأنه هو نفسه غير مخلوق؛ لأنه الأساس الأول فى العالم، ومعنى ذلك أن الله ليس مديناً بوجوده لشئ آخر، ومن ثم فهو حقيقى. لكن العالم مدين بوجوده لله الذى منحه هذا الوجود، ومن ثم فهذا العالم عبارة عن ظاهر. ولكن يبدو أن أفكار الناس قد تأثرت بصفة عامة بفكرة غامضة وهى أن الله خلق العالم وألقى به ليدور فى الفراغ تاركاً إياه ليحدد لنفسه لوناً من ألوان الوجود المستقل، واستمر الكون بنفسه دون أن يعتمد فى وجوده على شئ آخر، ومن المرجح أن هذا القول يعارض ما يقول به اللاهوت المسيحى، لكن يبدو أن الناس تأخذ به بصورة مهوشة، بدليل نفور الفهم المشترك من الفكرة التى تقول إن العالم عبارة عن ظاهر. فما دام الناس يرون أن له بعض الوجود المستقل فهو من ثم حقيقى. غير أن الشرقيين يفكرون بطريقة أخرى؛ فالهنود لا

يعتقدون أن الله خلق العالم كله دفعة واحدة ثم تركه لنفسه، بل يرون أن العالم ليس خلقاً لله، وإنما هو تجل له ... Manifestation، ومعنى ذلك أن العالم في كل لحظة من لحظات وجوده يعتمد اعتماداً تاماً على الله، وبدونه لابد أن ينهار؛ ولذلك كان من الطبيعي أن ينظر العقل الهندى إلى العالم على أنه عبارة عن ظاهر أو «مايا Maya» (أى وهم). وأخيراً، لابد لى أن أكرر القول بأن الفلاسفة لا يقصدون بذلك شيئاً مستحيلاً كما نسب إليهم؛ فهم لا يذهبون إلى القول بأن العالم ليس هناك، أعنى: ليس موجوداً؛ إذ أن وجوده - كما لاحظنا من قبل - حقيقة لا يمكن مناقشتها، ولا يمكن لشخص عاقل إنكارها. أما قولهم بأن العالم عبارة عن ظاهر، فهو لا يعنى إلا أن وجوده الفعلى يعتمد على وجود آخر أبعد منه.

١٨ - ومادامت الفلسفة الكلية ترى أن الكلى - وهو الحقيقى - هو الأساس المطلق للعالم فإنها تضع على عاتقها أن تبين لنا كيف ولماذا ظهر العالم من هذا الوجود المطلق. ولقد أدرك أفلاطون بشكل واضح هذا الواجب فحاول أن يقوم به، وهنا أصبحت فلسفته غامضة غير متماسكة؛ إذ لم يستطيع أن يعطينا تفسيراً عقلياً لهذه المشكلة؛ فلجأ إلى الأساطير الشعرية والتشبيهات والاستعارات. ولا نريد أن نقحم أنفسنا فى تفاصيل محاولته لحل هذه المشكلة؛ لأنها دخيلة عليه وليست جزءاً من الفلسفة الكلية، وإن كنا نستطيع إيجازها كما يلى:-

- الأشياء فى العالم الخارجى عبارة عن «نسخ» من الكليات أو المثل، فالحصان الجزئى نسخة من مثال الحصان، وهذه النسخ شكلها الله على غرار المثل من المادة. وهذه المادة لا تعنى ما نعنيه نحن الآن بهذا اللفظ، فهى ليست حديداً، ولا أيدروچيناً، ولا نحاساً... إلخ. لأن الأشياء الأخيرة لها صورة محددة، أعنى أنها «أشياء» بالفعل وهى لهذا نسخ كاملة من المثل. أما المادة التى يقول بها أفلاطون فهى لا شكل لها ولا تعين، وإنما هى فراغ أو خلاء كامل، أو هى الحامل الذى لا شكل له للأشياء جميعاً، وهى فى الواقع «الشئ» الذى

ينتمى إلى فئات مختلفة دون أن يكون هو نفسه فئة ما. ولقد سبق أن رأينا فى الفقرة رقم (٦) أن هذا التفكير يناقض نفسه. ورأينا أن الشئ – كهذه الورقة مثلاً– عبارة عن مجموعة من الكليات، وهذه الكليات هى الفئات التى تنتمى إليها الورقة. ولكن لو تساءلنا: ما «هى» (الورقة) بغض النظر عن الكليات؟ فسوف نجد «أنها» لا شئ. ولقد ذهب أفلاطون إلى أن هذه «الهى IT» أو الحامل للكليات شئ موجود بالفعل، وأطلق عليه اسم «المادة Material» ومع ذلك فقد أدرك «لا وجود» هذه «الهى» حين أعلن أن المادة هى اللاوجود، وأوقعه ذلك فى تناقض؛ لأن المادة هى اللاوجود، فهى إذن لا شئ، ومع ذلك فهو يرى أنها لابد أن تكون موجودة منذ الأزل حتى يمكن أن تتشكل فيها المثل، فهى شئ لم ينشأ من المثل لكنها تشبه المثل فى كونها أولية غير مشتقة من شئ آخر ومستقلة. ومن ثم فهى ليست «اللاوجود» المطلق، وإنما هى بالأحرى وجود مطلق Absolute beng، أعنى أنها حقيقة Reality؛ لأن ماهو مستقل، وماهو غير مشتق من شئ آخر، حقيقى Real . لكن أفلاطون لم يدرك هذه النقطة الأخيرة، ولو أنه أدركها لرأى أن فكرته عن المادة فكرة مستحيلة ومتناقضة ذاتياً.

١٩ – هناك نقطة هامة لابد أن نشير إليها وهى أن أفلاطون – فيما يبدو – كان يعتقد أن المثل أو الكليات لها وجود منفصل فى عالم فوق الزمان والمكان، ويمكن لأرواح الصالحين أن تزور هذا العالم بعد الموت وأن ترى المثل هناك. ومن ثم فالكليات التى تتألف منها الورقة ليست فقط فى الورقة، أو تتكون منها الورقة، ولكنها توجد بذاتها خارج الورقة فى عالم خاص. وهذا القول محير جداً، فهل نأخذه بالمعنى الحرفى أم ننظر إليه على أنه مجرد شعر..؟ يقول أرسطو إن أفلاطون كان يقصده بالمعنى الحرفى. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا لو أخذنا بهذا القول حرفياً لتضمن انحرافاً عن الفلسفة الكلية، إن لم يناقضها؛ لأنه يعنى أن المثل توجد وجوداً فعلياً فى عالم خاص بها، بينما ترى الفلسفة الكلية أن الكليات على الرغم من أنها حقيقة إلا أنها لا توجد وجوداً فعلياً؛ فالكلى هو ما

ليس فرداً جزئياً. ولكن يبدو أن أفلاطون فى هذا الجانب من فلسفته يعتقد أن المثل موجودات فردية توجد فى عالم خاص بها. وهذا بالطبع تناقض يبين لنا أن أفلاطون لم يضع أمام عينه، فى وضوح، التفرقة بين الحقيقة Reality والوجود الفعلى Exietence. فقد بدأ وهو يعتقد أن هذه التفرقة واضحة، رغم أنها لم تكن كذلك؛ فذهب إلى أن عالم الحس (أى الوجود الفعلى) غير حقيقى Unreal، وأن الحقيقى هو الكليات Universals التى لا توجد فى زمان ولا مكان، أعنى: التى لا توجد وجوداً فعلياً. لكن يبدو أنه لم يستطع أن يقاوم الفكرة القائلة بأن ما هو حقيقى لابد أن يوجد على نحوٍ ما، ومن هنا فقد اخترع هذا العالم السماوى لكى توجد فيه هذه المثل. وقد تكون هذه الفكرة مجرد خيال شعرى، وهى على كل حال خاطئة تماماً.

(جـ) أرسطو وهيجل:

٢٠ – يرى أرسطو أن «الأشياء» تتألف من مادة وصورة، والمادة عنده هى «الهى .. The it» أو الحامل غير المتعين عند أفلاطون. أما الصورة فهى تقابل المثال عند أفلاطون، أعنى أنها الكلى، إلا أن أرسطو رفض أن يكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص فى عالم مستقل. وذهب إلى أنها توجد، إن كان لابد لنا من استخدام كلمة توجد – فى الأشياء وحدها. وتساءل أرسطو: ما الشئ الذى يمكن أن نقول عنه إن له وجوداً خاصاً بذاته؟ ليس هو الصور أو الكليات؛ لأن هذه عبارة عن محمولات Predicates. فمثال الإنسان هو نفسه محمول مثله مثل كلمة «إنسانية»، والكلى هو محمول مشترك بين جميع أفراد الفئة الواحدة؛ فكلمة «البياض» الكلية محمول تشترك فيه جميع الأشياء البيضاء. وليس للمحمولات وجود خاص منعزل عن الأشياء التى تصفها، فحين نقول إن الذهب أصفر، فإننا لا نعنى بذلك أن الاصفرار يوجد بمعزل عن الذهب. وحين نقول عن شئ ما إنه لامع، فلا يمكن أن نتصور أن يكون للمعان وجود بذاته، بل لابد أن يكون هناك شئ هو الذى يلمع. ومن ثمّ فالكليات لا

يمكن أن يكون لها وجود قائم بذاته كما ذهب أفلاطون. كذلك لا يمكن أن يكون للمادة وجود خاص منفصل عن غيره، فحين نقول إن الذهب أصفر، ثقيل، ناعم... إلخ. فإن ذلك لا يعنى أن الاصفرار، والثقل، والنعومة، توجد بمعزل عن الذهب، وكذلك لا يمكن للذهبّ أن يوجد بمعزل عن صفاته. احذف بفكرك: الاصفرار، والنعومة، وجميع الصفات الأخرى، فما الذى تجده بعد ذلك؟ لا شئ على الإطلاق، فالذهب منفصلاً عن صفاته لاشئ، أى أنه لا يوجد وجوداً فعلياً. والحامل أو «الهى The it » ليس له وجود مستقل عن الكليات أو الصفات التى تنطبق عليه، وعلى ذلك فليس للمادة ولا للصورة وجود مستقل. أما ما يوجد وجوداً فعلياً فهو الذى يوجد بجميع صفاته، أى أن اتحاد الصورة والمادة هو الذى يكوّن «الشئ» الذى هو هذه القطعة من الذهب، أو هذا السرير، أو هذه الشجرة، أو هذا الإنسان. وهكذا عاد أرسطو من جديد إلى تيار الفلسفة الكلية العامة التى تقول إن الوجود الفعلى هو وجود الفرد الجزئى، وإلى جانب ذلك فقد بقى الكلى عند أرسطو – كما كان عند أفلاطون– هو الحقيقى، ولكن هذا الكلى أو الحقيقى لا يوجد وجوداً فعليا؛ إذ أن الأشياء الجزئية هى التى توجد وجوداً فعلياً، وهى ليست كليات.

٢١ – ويذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان، بمعنى أنه لا يمكن لإحداهما أن توجد بدون الأخرى. وهذه الفكرة تلقى الضوء على مشكلة أثرناها فى القسم الذى تحدثنا فيه عن أفلاطون – وكنا مضطرين إلى تركها بغير حل– وهى: إذا كانت الحقيقة Reality هى ما له «وجود Being» مستقل وإن كان «لا يوجد وجوداً فعلياً Exiet»، فأى لون من ألوان الوجود نقصده حين نتحدث عن «الوجود» المستقل...؟ وأى لون من ألوان الوجود يمكن أن ننسبه إلى الكليات إن لم يكن لها وجود فعلى..؟ إننا لا نستطيع الآن حل هذه المشكلة حلاً حاسماً، ولكننا نستطيع حلها حلاً جزئياً فحسب، فالمشكلة التى أمامنا هى أن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً؛ لأن الوجود الفعلى كله يعتمد عليها. «والشئ» عبارة عن اتحاد الصورة والمادة، وبدون الصورة – وهى كلية –

سيكون مادة بذاتها فحسب، ولكن المادة بالذات هى لاشئ، أعنى أنها غير موجودة. ومن ثم فبدون الصورة أو بدون الكلى لا يمكن للشئ أن يوجد . صحيح أن أرسطو يقول إن الشئ يعتمد كذلك على المادة، لكن هذا القول لا يؤثر أدنى أثر فى مناقشتنا الحالية، وعلى ذلك فوجود الأشياء يعتمد على الكليات التى لا توجد بدونها هذه الأشياء . ولا نستطيع أن نفترض أن الكليات التى يعتمد عليها وجود الأشياء هى لا شئ، أعنى ليس لها أى لون من ألوان الوجود. وإن كنا رفضنا وجودها الفعلى، فإننا لا نعنى بذلك سوى أنها لا تستطيع أن توجد وحدها، أعنى أنها ليس لها وجود فعلى قائم بذاته. وإذا أردنا أن نتحدث عن وجودها، استطعنا - إذا شئنا - أن نقول إنها توجد فى الأشياء، ولكنها لا تستطيع أن تقف وحدها، فهذه القبعة موجودة وهى شئ كامل له وجود مستقل قائم بذاته، ولكن الكلى - كبياض القبعة مثلاً- ليس له وجود مستقل عن القبعة، بل إنه عامل أو عنصر فى وجود القبعة فحسب. وإذا تأملناه وحده وجدناه تجريداً. ومن هنا فإننا نكون على حق إذا قلنا إن الكلى موجود . إذ بدونه لا يمكن للشئ أن يوجد . فهو إذن موجود، ولكن ليس له وجود فعلى؛ لأنه لا يستطيع أن يقف وحده كالحجر مثلاً أو أى شئ آخر.

٢٢ - ولكن يبدو أن هذه الفكرة تؤدى بنا إلى تناقض. فالكلى موجود ولكن ليس له وجود مستقل قائم بذاته. «والشئ» الفردى - من ناحية أخرى- يوجد وجوداً فعلياً، ويبدو أننا نعنى بالوجود الفعلى Existence هذا الوجود المستقل الذى يفتقر إلى الكلى، ولكننا قد وصلنا فيما سبق إلى نتيجة تقول: إن الكلى - لأنه حقيقى- هو على وجه الدقة ما له وجود مستقل قائم بذاته، بينما أى وجود فعلى فهو - لأنه ظاهر- يعتمد فى وجوده على غيره. وسوف نجد هذا التناقض ظاهرى فحسب، ولكى نوضحه لابد أن نلجأ من جديد إلى عون أرسطو.

يرى أرسطو أن الصورة - وهى الجانب الكلى من الشئ - هى أيضاً غايته أو هدفه. والعلة الغائية (النهائية) متحدة مع العلة الصورية (الصورة). ويمكن أن

نعرف غاية الشئ بأنها السبب الذى من أجله يوجد هذا الشئ. أى أن أرسطو حين يقول: إن الصورة هى نفسها غاية الشئ، فإنه يعنى بذلك أن الكلى هو سبب الشئ، أعنى: سبب وجوده. ومن المعروف أن سبب الشئ سابق عليه؛ فالشئ يظهر إلى الوجود تبعاً لسببه، ومن ثم فهو يظهر بعد السبب. ومن هنا كانت غاية الشئ سابقة على وجوده.

٢٣ - وترى الفلسفة الكلية أن جميع الأشياء موجودات تعتمد على موجودات أخرى. وأن الكلى هو وحده الذى له وجود مستقل قائم بذاته. وأن الأشياء الجزئية تعتمد على هذا الكلى، ولكن لم نسأل أنفسنا حتى الآن: ماهو نوع الاعتماد والاستقلال الذى نذكره هنا؟ ويقدم لنا المذهب الأرسطى كما ذكرنا مفتاحاً لحل هذه المشكلة: فغاية الشئ سابقة على وجوده، وهذا القول الغريب يصبح واضحاً إذا قلنا أن الأسبقية التى نتحدث عنها هنا أسبقية منطقية لازمانية: ففى الزمان تقع الحوادث تتلو الواحدة منها الأخرى، وما يحدث أولاً تصبح له الأسبقية الزمنية. أما فى المنطق فإن المقدمات تأتى أولاً ثم تتلوها النتائج، والمقدمات لها أسبقية منطقية على النتائج. ولكن ليس لها أسبقية زمنية. وفى العلاقة بين العلة ومعلولها يكون للعلة أسبقية منطقية. ولكن أحداً لا يستطيع أن يجادل فى أن التتابع الذى يحدث فيه يشير إلى أن العلة حادثة تقع فى الزمان قبل المعلول. وهذا هو المعنى الذى يقصده أرسطو حين يقول: إن غاية الشئ سابقة على وجوده، أو إن غاية العالم - بصفة عامة - سابقة على العالم. والغاية أو النهاية هى الغرض. والغرض سابق منطقياً على تنفيذه. وحتى فى مجال الغايات البشرية يكون للغرض أو الغاية أسبقية زمنية على تنفيذه؛ لأننا لابد أن نحدد غرضنا قبل أن نقوم بتنفيذه؛ ولكننا لا نستطيع أن نفكر بهذه الطريقة التشبيهية Anthropmorphic فى غاية العالم[1]، فليس هناك - كما يقول أرسطو- عقل يدبر وينفذ عن وعى، وإنما غاية العالم كامنة فى العالم ذاته. فما

يحدث يحدث لعلة، وهذه العلة هى غاية ما يحدث، فالغاية أو النهاية هى إذن سابقة على العالم لا باعتبارها سبباً زمنياً له، ولكن باعتبارها علة هذا العالم (بالمعنى المنطقى) ومبدأ الصورة أى الكلى هو العلة، والعالم هو المعلول. ومن ثم فإن الكلى يسبق الأشياء من الناحية المنطقية لا من الناحية الزمنية.

٢٤ – الكلى هو مصدر الأشياء جميعاً. وهو المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم؛ فهو «سابق على جميع العوالم». ولكن ذلك لا يعنى – كما سبق أن رأينا – أن الكلى وجد فى زمان معين فى الماضى قبل بدء العالم. فذلك مستحيل استحالة كاملة. أولاً؛ لأن الكلى لا يوجد وجوداً فعلياً على الإطلاق. وثانياً؛ لأن وجوده لا زمانى. فلا يمكن أن يوجد فى زمان؛ لا فى الحاضر ولا فى الماضى. ونلاحظ فى هذه الفكرة خاصية جديدة للفلسفة الكلية، خاصية ذات أهمية بالغة، وبذور هذه الخاصية توجد هنا عند أرسطو فى فهمه للأسبقية المنطقية للكلى، ولكنها لم تتخذ شكلها الواضح إلا فى فلسفة هيجل على نحو ما سنعرف فيما بعد، وإن كان قد ذهب أبعد مما ذهب إليه أرسطو؛ فالكلى هو مصدر الوجود الفعلى كله. ولكن اعتماد العالم على الكلى ليس اعتماداً سببياً، وإنما هو اعتماد منطقى. وبعبارة أخرى؛ ينبثق العالم من الكلى، لا كما تنشأ الواقعة عن سببها فى الزمان، ولكن كما تخرج النتيجة من مقدماتها.

٢٥ – وهذه الملاحظات تمكننا من حل التناقض الظاهرى الذى أشرنا إليه فيما سبق، كما تفسر لنا لون «الوجود» الخاص بالكليات. فقد سبق أن ذكرنا أن الكلى لابد أن يكون له وجود خاص مستقل بما أنه حقيقى. لكن الكلى – من جهة أخرى – ليس سوى تجريد، أعنى؛ لا يوجد وجوداً فعلياً منعزلاً عن الأشياء التى يتحقق فيها. ومن هذه الزاوية يبدو أن وجوده يعتمد على الأشياء. ونحن نرى الآن أن الكلى هو الأصل الأول المطلق للأشياء جميعاً، لا بمعنى أنه يوجد وجوداً فعلياً قبلها، وإنما بمعنى أن له أسبقية منطقية بالنسبة لها؛ ومعنى ذلك أنه

---

(١) أى الطريقة التى تجعل أحداث العالم مشابهة لأفعال الإنسان (المترجم).

لا يعتمد على شئ سابق عليه من الناحية المنطقية، وأن استقلاله استقلال منطقى، فهو ليس نتيجة لأى علة سابقة عليه، وإنما هو العلة الأولى؛ وتعتبر الأشياء نتائج منطقية له. فالكلى لا ينفصل عن الأشياء فى الواقع، وإنما ينفصل عنها فى الفكر وحده؛ فهو من الناحية المنطقية منفصل عنها. وهو من الناحية المنطقية مستقل عنها كذلك. أما الإجابة عن السؤال الذى سبق أن ألقيناه على أنفسنا وهو: ما نوع الوجود الذى يكون للكليات، بمعزل عن الأشياء، فإن الإجابة هى: أن الكليات لها وجود منطقى Logical Being. فى حين أن للأشياء وجود فعلى Factual. وهكذا يزول التناقض الظاهرى حيث يصبح للكلى وجود مستقل، بمعنى أن وجوده مستقل منطقياً عن الأشياء؛ أعنى أنه ينفصل عن الأشياء فى الفكر، ويسبقها أسبقية منطقية. وهو له، من ناحية أخرى، وجود يعتمد على غيره بمعنى أنه لو توقف عن أن يكون تجريداً، وتحول إلى عنصر مكون لوجود فعلى فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك - أعنى أن يتحول إلى واقعة Fact - إلا باتحاد مع الجزئى. وبالتالى فوجوده المنطقى مستقل، ووجوده الواقعى أو العملى معتمد على غيره.

٢٦ - وإذا كان شرحنا هذا لايزال غامضاً على القارئ، فقد تعينه الملاحظة التالية:-

الكلى هو مصدر العالم، لا بمعنى أنه شئ يوجد قبل وجود العالم، ولكن بمعنى أنه علة عقلية Reason للعالم. وإنك لتجد النأس حتى فى مسائل الحياة اليومية يسلمون بأن علة الشئ حقيقية، ولكنك مع ذلك لا تجد منهم من ينسب إليها وجوداً فعلياً؛ فالسبب الذى يدعو الفنان إلى رسم لوحة ما هو جمالها. وهذا الجمال هو علة ظهور اللوحة. ولاشك أن الجمال شئ حقيقى جداً، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يقول إن الجمال موجود وجوداً فعلياً بغض النظر عن اللوحة. أو إنه يوجد فى الزمان وجوداً يسبق اللوحة، فليس هو «بالشئ» الموجود وجوداً فعلياً.

٢٧ - فى فلسفة أرسطو بعض الأفكار الأخرى التى كان لها عميق الأثر

فى فلسفة هيجل منها: التفرقة الأرسطية بين القوة والفعل؛ فقد ظهرت هذه التفرقة فى فلسفة هيجل تحت اسم «الضمنى والصريح» أو «ما هو فى ذاته» وما هو «فى ذاته ولذاته». ويرى أرسطو أن المادة هى القوة Potentiality وأن الصورة هى الفعل Actuality†، والمادة فى ذاتها لا شكل لها على الإطلاق؛ إنها الحامل اللا متعين للأشياء، إنها ما يتبقى بعد أن يُحذف من الشئ جميع خصائصه؛ فالذهب ناعم، أصفر، ثقيل، غير شفاف... إلخ.. لكننا إذا ما حذفنا هذه الخصائص لكى نصل إلى الحامل الذى ترتكز عليه؛ فسوف نجد أنفسنا أمام فراغ كامل، أمام لا شئ على الإطلاق؛ لأننا حذفنا الكليات جميعاً. وما دام كل ما يمكن أن نقوله أو أن نفكر فيه بصدد شئ ما - هو الكلى بالضرورة - (قارن فقرة رقم ٦) فإنه ينتج من ذلك أننا لا نستطيع أن نقول شيئاً أو أن نفكر فى شئ بعد حذفنا للكليات، فلا شئ يبقى بعد حذفها. والنتيجة الطبيعية هى: أن الحامل المزعوم لا وجود له. غير أن أرسطو - وأفلاطون قبله- لم يستطع التخلص من فكرة الحامل هذه. فعلى الرغم من أن كلا منهما ذهب إلى أن هذا الحامل فراغ كامل أو «لا وجود» فإنه اعتبر «المادة»، بوصفها حاملاً للأشياء هى هذا «اللاوجود» الذى يوجد رغم ذلك.

وبما أن «المادة» فى ذاتها عند أرسطو هى «لاشئ» فإنها قابلة لأن تصبح أى شئ. والكلى أو الصورة هى التى سوف تحدد ما تتحول إليه المادة، فلو أنك جمعت بين المادة وبين كليات مثل: بيضاء، بيضاوية، صلبة، تؤكل... إلخ لكان لديك ما نسميه بالبيضة، ولو أنك جمعت بين المادة، وبين كليات مثل: أصفر اللون، قابل للطرق، ثقيل، معدن.. إلخ لكان لديك قطعة من الذهب، ومعنى ذلك أن المادة ذاتها ليست شيئاً بالفعل ولكنها كل شئ بالقوة، إنها إمكانية الأشياء جميعاً، وهى تصبح «شيئاً» بالفعل عندما تحصل على الصورة، فالصورة هى الفعل، والمادة هى القوة.

٢٨ - ويرى أرسطو أنه فى حالة الجمع بين الصورة والمادة التى يتكون منها الشئ، قد تكون الغلبة للصورة، وقد تكون للمادة. ففى بعض الأشياء تكون

الغلبة للمادة، وفى بعضها الآخر يكون العكس. أى أن هناك مراتب للموجودات أدناها مرتبة المادة التى لا شكل لها، وأعلاها مرتبة الصورة التى لا مادة لها. ولا توجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً؛ لأن الصورة والمادة متحدتان. ولكن المراتب الوسطى هى الموجودة بالفعل، وهى التى يتألف منها العالم (وتأتى الأشياء الدنيا كالمادة اللا عضوية فى المرتبة السفلى من مراتب الوجود؛ إذ فيها تكون الغلبة للمادة، ثم تأتى بعدها النباتات، وتلى النباتات الحيوانات. أما أعلى موجود تحت فلك القمر فهو الإنسان؛ إذ فيه تكون الغلبة للصورة على المادة. والأشياء تتصارع باستمرار لكى تصل إلى أعلى صورة لها. ومحاولتها الوصول إلى هذا الهدف هو علة الصيرورة فى العالم. وهو علة حركة العالم بصفة عامة؛ فالقوة الدافعة لحركة العالم هى الغاية أو الصورة أو الكلى. إذ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غايتها. ومن هنا كانت الصورة هى القوة الدافعة، أو هى الطاقة التى تحرك الأشياء؛ الصورة تجذب المادة وتنشطها؛ لتشكلها فى مراتب أعلى وأعلى من الوجود. وهكذا تؤثر النهاية، منذ البداية، تأثيراً مستمراً طوال عملية السير كلها؛ لأن الغاية (أو النهاية) موجودة فيه بما يمكنها أن تكون قوة مؤثرة. إنها موجودة منذ البداية بالقوة، لكنها تصبح موجودة بالفعل حين تتحقق الغاية. فشجرة البلوط لا بد أن تكون موجودة فى ثمرتها بالقوة، وكذلك صورة الإنسان لابد أن تكون موجودة فى «السعدان Apeman»[1] بالقوة. وإن لم تتحقق بالفعل إلا فى الإنسان الحالى. وإذا لم يكن ذلك كذلك لأصبح من المستحيل؛ تفسير ظاهرة النمو، إذ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها إن لم تكن كامنة فيها؟ لو أنها خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها لكان معنى ذلك ظهور شئ من لا شئ. ولأصبحت الصيرورة كلها، والتغير بأسره - كما قال بارمنيدس- مستحيلاً ولا يمكن تصوره. صحيح أن التغير يتضمن ظهور شئ

---

(١) السعدان أو النسناس فصيلة من القردة ذوات الذيول وهى تمثل أعلى حلقة فى تطور شجرة الحياة قبل الإنسان؛ انظر كتابنا مدخل إلى الفلسفة ص٢٢٧ وما بعدها من الطبعة الثالثة - دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٥.

جديد ، لكن إذا كان هذا العنصر الجديد جديداً كل الجدة لكنا أمام استحالة ظهور شئ من لا شئ، ومن ثم فهذا العنصر الجديد لا يمكن أن يكون جديداً تماماً، وإنما موجود بالقوة فى الشئ الذى ظهر منه.

وهكذا نتصور التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور. فما يوجد فى الشئ داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح. فثمرة البلوط هى شجرة البلوط فى حالة جوانية أو داخلية أو «فى ذاتها »، لكنها لا تظهر كشجرة بلوط -وهى فى هذه الحالة- إلا أمام التفكير الفلسفى الفاحص. فهذا الفكر هو الذى يرى شجرة البلوط «فى داخلها »، ويعرف أنها شجرة بلوط بالنسبة لنا، أى: بالنسبة لأولئك الذين ينفذ تفكيرهم إلى ما هو كامن بداخلها. ومن ثم فهى شجرة بلوط بالنسبة لنا، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لنفسها، فهى تصبح شجرة بلوط بالنسبة لنفسها حين تنمو، وتصبح شجرة بلوط بالفعل. ويسمى هيجل ما هو مستتر أو كامن أو ما هو بالقوة «فى ذاته »، وما هو بالفعل «ما هو لذاته ». ولقد درج المترجمون على ترجمة هذين المصطلحين «بالضمنى » و «العلنى » على التوالى. فثمرة البلوط هى شجرة البلوط «ضمناً» لا صراحة. وعبارة «فى ذاته » التى تجدها فى كل صفحة تقريباً من صفحات هيجل قد تكون مصدر حيرة بالغة للقارئ المبتدئ، ومن هنا كان من الأهمية بمكان أن ندرك معناها فى هذا السياق. إن مذهب أرسطو، وكذلك مذهب هيجل، مذهب تطورى. وكل منهما مبنى على تصور واحد لطبيعة التطور هو: أن التطور لا يعنى انبثاق شئ جديد كل الجدة. وإنما يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بينما يرى هيجل أنه انتقال من الضمنى إلى العلنى أو الصريح.

٢٩ – وينبغى ألا نفهم من هذه الملاحظات أن هيجل يوافق على كل ما قاله أرسطو عن الصورة والمادة. لأن أرسطو– وأفلاطون من قبله– نظر إلى المادة على أنها شئ حقيقى رغم أنه يصفها بأنها «لا وجود not - Being » ومن هنا تظهر ثنائية أساسية فى مذهبيهما. فالمادة، عندهما، ليست شيئاً أنتجه الكلى، ولكنها موجودة منذ البداية، ويقتصر دور الكلى على تشكيلها فى أشكال مختلفة

بحيث يجعل منها «أشياء». ومن هنا كانت المادة والكلى أحوال أولية لا يمكن رد الواحد منها إلا الآخر. وهذه ثنائية واضحة. فى حين رأى هيجل أن هذا الحامل للأشياء ليس إلا مجرد تجريد، أو فراغ، أو لاشئ؛ ولهذا استبعده من فلسفته [1]. وفضلاً عن ذلك فإن «الضمنى» عند هيجل ليس هو «المادة» عند أرسطو، وليس «الصريح أو العلنى» عنده هو الصورة عند أرسطو. فالمادة الخالصة، وفقاً لاستخدام أرسطو لهذه المصطلحات، هى القوة، بينما الصورة الخالصة هى الفعل. ونفس هذا المعنى هو ما تعنيه لفظتى الضمنى والصريح عند هيجل، لكن هيجل لم يطبق هاتين الكلمتين بنفس طريقة أرسطو ولا على نفس الأشياء. ونحن هنا معنيون فقط بمعنى أو (مفهوم Connotation) الألفاظ، وليس بتطبيقها أو (بالماصدقات Denoation).

٣٠ - والفكرة الأرسطية الأخيرة التى أود أن أشير إليها باعتبارها فكرة أثرت تأثيراً مباشراً فى فلسفة هيجل هى فكرة: المطلق أو الله. فقد سبق أن رأينا أن معنى قولنا عن شئ ما إنه حقيقة Reality، بالمعنى الفلسفى لهذه الكلية: هو أنه الوجود الأول الذى صدرت عنه الأشياء الموجودة فى العالم، أو أنه بعبارة أخرى: المطلق.. Absolute . ولقد استخدم الفلاسفة لفظ الله للدلالة على المطلق؛ لأن الله ينظر إليه - فى الدين- بوصفه الموجود الأول الذى صدرت عنه الأشياء كلها.

٣١ - وتأتى الصورة المطلقة الخالية من المادة فى قمة مراتب الوجود فى فلسفة أرسطو. وهذه الصورة المطلقة هى ما أطلق عليه أرسطو اسم: الله؛ لأن الصورة هى مصدر الوجود كله. وهذه الصورة الخالصة لا تحتوى على أى لون من ألوان المادة؛ لأن مضمونها هو ذاتها فحسب. ومن هنا فهى ليست صورة لمادة، وإنما هى صورة لصورة، أو هى صورة الصورة. ولقد تحولت هذه الفكرة فى تعريف أرسطو المشهور لله لتصف الله بأنه «فكر الفكر»، فالله عند أرسطو لا يفكر فى

---

(١) وإن كان هيجل قد أدخله، من الناحية العملية، فى تصوره «للعرضى Coningont» الذى لا يمكن استنباطه. انظر فيما بعد فقرة ٤٢٣ - ٤٢٥.

المادة، ولكنه يفكر فى الفكر وحده. وهو نفسه فكر، وموضوع تفكيره هو الفكر ذاته. فهو إذن يفكر فى نفسه فقط؛ فالله هو الوعى الذاتى، والمطلق عند هيجل هو أيضاً الوعى الذاتى، أو فكر الفكر.

٣٢ - واضح أن عبارة «فكر الفكر» فى هذا التحول ترادف عبارة «صورة الصورة»، ولايبرر ذلك إلا أن تكون الصورة هى الفكرة. وهكذا نصل هنا إلى تحديد جديد للفلسفة الكلية وهو: الصورة هى الكلى، والكلى هو الحقيقى، وهو المطلق؛ إذن الحقيقى والمطلق هو الفكر. وما دام الفكر هو ماهية العقل أو الروح Mind فإننا نستطيع أن نعبر عن الفكرة ذاتها بأن نقول: إن المطلق هو العقل أو الروح Absolute is Mind، ويبقى علينا أن نشرح هذه التحديدات وأن نجد ما يبررها.

٣٣ - يمكن أن تُحل المشكلة فى هذا السؤال: هل الصورة أو الكلى فكر..؟ واضح أن ذلك هو ما يقول به كل من أرسطو وهيجل. بل إنَّ الأصل التاريخى لنظرية الكليات يفترض هذه الفكرة ذاتها. فقد انقاد أفلاطون إلى المعتقدات الرئيسية فى فلسفته حين اكتشف أن المعرفة كلها تتألف من تصورات، ولقد كان الكلى-كما ورد إلى ذهنه أول الأمر- عبارة عن تصور ذاتى أو الفكرة التى تكون فى ذهننا حين نستخدم اسم فئة «Class - nameÆÆ»، ونحن نصل إلى محور فلسفته حين نتبين أن الكلى ليس شيئاً فحسب، وإنما هناك كليات موضوعية لها وجود خارج أذهاننا، ومستقل عن هذه الأذهان. وعلينا أن ننظر إلى الكليات على أنها أفكار موضوعية؛ لأن الكلية صفة للأفكار لا للأشياء؛ فالأشياء جزئية فردية.

ولاتزال هناك مدرسة فلسفية - كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٧)- رائجة جداً، ترى أن الكليات ليست أفكاراً رغم تسليمها بأن لها «وجوداً قائماً بذاته» أعنى أن لها وجوداً ما، فالكليات - كما ترى هذه المدرسة- «ليست ذهنية» [1]. ويمكن أن يكون الخلاف هنا خلافاً لفظياً. لو كانت هذه المدرسة تعنى أن الكليات ليست أفكاراً ذاتية Subjective أى ليست أفكاراً موجودة

فى ذهن من الأذهان : كذهنى أو ذهنك، أو ذهن الله [٢] - فإن الفلسفة المثالية لن تسلم بذلك فحسب ولكنها سوف تؤكده بقوة. لكن لو أنها كانت تعنى- أكثر من ذلك - أن الكليات ليست من طبيعة الفكر، بغض النظر عن مسألة وجودها فى الأذهان، فلابد أن يكون ذلك موضع نقاش.

٣٤ - الأساس الذى يرتكز عليه نضال الفلسفة المثالية هو القول بأن الكليات عبارة عن تجريد، فنحن نصل إلى الكلى بطريقة واحدة هى طريقة التجريد، أعنى : حذف أوجه الاختلاف مع التركيز على أوجه التشابه أو العناصر المشتركة فى الفئة الواحدة. لكن التجريد عملية فكرية، ولذا فالكلى عبارة عن فكر لأنه عبارة عن عملية تجريد. وقد يعترض معترض على ذلك فيقول: صحيح أننا عن طريق التجريد وحده نستطيع أن نصل إلى الكلى، ولكن هذا الكلى الذى فى استطاعتنا نحن أن نصل إليه إنما هو تصور ذاتى فحسب، ومن هنا فهذه الحجة التى سقتها لا تبرهن إلا على مانعرفه بالفعل وهو : أن التصورات الذاتية عبارة عن أفكار، لكنها لا تبرهن على طبيعة الكليات الموضوعية. غير أن ذلك فهم خاطئ لهذه الحجة، فليست المسألة أن التطورات عبارة عن تجريدات، بل إن الكليات الموضوعية عبارة عن تجريدات؛ لأنها إذا لم تكن كذلك فلن يكون لها وجود ولا موضوعية.

فقد سبق أن رأينا أنها توجد وجوداً فعلياً؛ إذ لا وجود منفصل عن الأشياء الجزئية. ومعنى ذلك أنها توجد فى الفكر فحسب، وهى - باعتبارها أفكاراً - يمكن أن يكون لها وجود مستقل منفصل عن الجزئيات. ومن هنا كانت تجريدات بمقدار (ما تكون) موجودة. وإذا كانت تجريدات فهى أفكار. ولقد رأينا كذلك أن الوجود الوحيد الذى يمكن أن يعزى للكليات هو : الوجود المنطقى، والفكر هو : ما لا يكون له سوى وجود منطقى فحسب. ومن ناحية أخرى، لقد سبق أن رأينا أن الكليات «علل Reasons»، والعلة هى بالضرورة

(١) انظر، مثلاً، كتاب برتراند راسل الصغير والرائع : مشكلات الفلسفة ص١٥٢ - ١٥٥.

(٢) هذا إذا افترضنا أن الله شخص، أعنى فرداً جزئياً يوجد وجوداً فعلياً (المترجم).

فكر [1].

٣٥ - لكن من الأهمية البالغة أن نعرف أن الفلسفة المثالية حين تقول إن الحقيقة النهائية عبارة عن فكر فإنها لا تعنى بذلك الفكر بمعناه المألوف الشائع، أى: الفكر الذاتى، أو العمليات النفسية كما تحدث فى ذهن فرد من الأفراد، فهى لا تزعم أن الكون يعتمد على العمليات التى تحدث فى عقول البشر، أو حتى العمليات التى تحدث فى العقل الإلهى- بالمعنى الذى يقول به المؤمنون- ولكنها تتفق تماماً مع الفكرة القائلة بأنه وجد زمان لم تكن توجد فيه عقول بشرية أو إلهية، بل لم يكن هناك سوى كتل من البخار المتوهج الذى لا أثر فيه للحياة. ومع ذلك فإن هذا العالم يعتمد على الفكر، وهو نتيجة للفكر. بل هو فكر، وهو فكر موضوعى لا ذاتى.

٣٦ - ولقد قيل فى معرض الرد على هذه النظرية: إن الفكر يتضمن مفكراً؛ إذ لا يمكن تصور الفكر بلا مفكر. وهذه مشكلة لا تعنى أكثر من عودة المشكلة السابقة إلى الظهور من جديد، وهى المشكلة التى اصطدم بها ذهن رجل الشارع حين حاول أن يفهم كيف يمكن لشئ ما أن يكون حقيقياً على الرغم من أنه لا يوجد وجوداً عقلياً، ومعنى هذا الاعتراض أن الافكار لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً إلا إذا كانت فى ذهن مفكر ما. وهذا جد صحيح؛ لأن كل وجود فعلى هو كائن فرد يوجد هنا أو هناك، أعنى: فى مكان معين أو زمان محدد.

ولابد للفكرة التى توجد وجوداً فعلياً أن تكون كائناً فرداً موجوداً هنا أو هناك، أعنى: أن تكون حاضرة فى مجرى تفكير معين عند وعى جزئى محدد.

---

(١) لاحظ أن كلمة علة Reason فى اللغة الإنجليزية تعنى أيضاً «عقل» ومن هنا ارتبطت العلة بالفكر ارتباطاً وثيقاً. ويستخدم المؤلف لفظ «العلة» للدلالة على العمليات العقلية كما هى الحال فى القياس المنطقى الذى تكون فيه المقدمات «علة» لظهور النتيجة فى حين أنه يستخدم كلمة «السبب Cause» للدلالة على الرابطة بين ظواهر الكون على نحو ما نقول إن النار كانت سبباً فى غليان الماء، وسوف يعود المؤلف إلى هذا الموضوع بالتفصيل فى الفصل الثالث من هذا الكتاب. (المترجم).

ولكن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً، وهى لذلك لا توجد فى مجرى وعى معيّن، أعنى: لا توجد فى ذهن ما. وهكذا نجد أن الأفكار لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بدون مفكر. لكن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً، وإنما هى حقيقة Real، وما دام الوجود الفعلى كله عبارة عن ظاهر، وطالما أنه ليس من الموجودات الفعلية ما هو حقيقى، ولأن كل فكرة فى ذهن أى مفكر عبارة عن كائن جزئى يوجد وجوداً فعلياً، فإن النتيجة هى: أن الكليات لا توجد فى ذهن مفكر ما؛ لأنها لو وجدت فى هذا الذهن لما أمكن أن تكون حقيقة؛ إذ سوف توجد عندئذ وجوداً فعلياً.

٣٧ – ولابد أن نلاحظ أن المثاليين حين يستخدمون تعبيرات مثل «المطلق هو الفكرة»، فإنهم يستخدمون كلمة الفكر بمعنى ضيق يقصدون به الفكر الكلى وحده. أما الاستخدام المألوف لكلمة الفكر حين أقول، مثلاً، إن «لدى فكرة عن وجه أمى» فهو استخدام مختلف تماماً. إذ أن الفكر فى مثل هذه اللغة الشعبية الدارجة يشتمل على تصويرات ذهنية جزئية، بل وقد يتضمن إحساسات. أما بالمعنى الذى نقصده فإن الكليات هى وحدها التى تسمى أفكاراً.

٣٨ – ولا يعنى تعبير «المطلق هو العقل أو الروح Mind» أكثر من أنه فكر. فالفكر هو ماهية العقل والروح. ولو صح أحد هذين التعبيرين صح التعبير الثانى. لكننا هنا أيضاً لا نقصد العقل أو الروح الذاتى الذى يوجد بالفعل، لكننا نقصد العقل أو الروح الموضوعى الحقيقى. فالروح التى نتحدث عنها هى نسق من الفكر الكلى الذى تتألف منه الحقيقة، فهى ليست روحاً جزئية تقابل روحاً جزئية أخرى كروحى وروحك أو حتى روح الله – إذا كنا نعنى بالله فكراً جزئياً يوجد وجوداً فعلياً – وإنما هى العقل الأول الذى صدر عنه الكون كله، وهو ليس كائناً سيكولوجياً. إنها حقيقة لكنها مع ذلك لا توجد وجوداً فعلياً؛ هى روح كلى، روح مجرد. إنها العقل المؤثر فى العالم. والقول بأن هذا العقل يؤثر فى العالم هو جوهر النظرية اللاهوتية عن التدبير الإلهى أو حكم الله للعالم. لكن هذا العقل يؤثر فى

العالم لا خارجه، إنه العلة فى الأشياء أو هو علة الأشياء ، ولكنه ليس علة مفارقة خارجية عن الأشياء توجد منفصلة عنها كما يوجد العقل البشرى منفصلاً عن الأشياء التى يدركها أو يهيمن عليها : إنه عقل، لكن ذلك لا يتضمن عاقلاً «Reasoner» بمعنى شخص يفعل. وهو بالطبع لا يوجد وجوداً فعلياً، ولا يوجد قبل بدء العالم. وهو لم «يخلق» العالم كفعل فى الزمان، وإنما علاقته بالعالم علاقة منطقية، ووجوده وجود منطقى.

نتائج :

٣٩ – حاولنا فى تعقبنا لتطور المثالية اليونانية أن نستخلص من الوقائع التاريخية مغزاها الجوهرى. وعرضنا فى هذه المحاولة جزءاً من أسس الفلسفة الكلية، وما دام هيجل هو أعظم أستاذ (أخير) لهذه الفلسفة؛ فقد عرضنا – فى نفس الوقت– بعضاً من المبادئ الأساسية فى فلسفته. وقد يكون من الخير أن نجمع الآن فى عبارة وجيزة النتائج التى وصلنا إليها، وهى نفسها العناصر الجوهرية فى الفلسفة الكلية. والعناصر الجوهرية التى ظهرت حتى الآن هى:

١ – الحقيقى هو ماله وجود مستقل تماماً، وجود معتمد على نفسه فقط.

٢ – الظاهر هو ما يعتمد فى وجوده على وجود آخر. وهذا الوجود الآخر هو الحقيقى.

٣ – الوجود الفعلى هو ما يمكن أن يتمثله الوعى تمثلاً مباشراً، وقد يكون كائناً نفسياً أو مادياً.

٤ – الحقيقى هو الكلى.

٥ – الحقيقى لايوجد وجوداً فعلياً، وإنما يوجد وجوداً منطقياً فحسب.

٦ – الوجود الفعلى هو الظاهر.

٧ – الحقيقى –وهو الكلى– هو أيضاً الفكر أو الروح أو العقل. لكن هذا

الفكر أو الروح أو العقل ليس عقلاً فردياً أو ذاتياً، وإنما هو عقل مجرد موضوعى، له وجود منطقى لا وجود فعلى.

٨ - الحقيقى - أعنى الفكر الموضوعى- هو الوجود النهائى، أو المبدأ الأول، أو المطلق. وهو مصدر الأشياء جميعا، ولابد أن نستمد منه تفسير الكون.

٩ - هذا المبدأ الأول هو أول بمعنى واحد فقط هو أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعاً، أعنى؛ ليس أولاً فى الزمان.

وتؤلف هذه القضايا عقيدة الفيلسوف المثالى بقدر ما تطورت منذ عصر أرسطو. ومع ذلك فعلينا أن ندرس التعديلات والإضافات التى أدخلها عليها الفكر الحديث.

٤٠ - وسوف نرى أن فلسفة هيجل ليست شيئاً اخترعه ببساطة من العدم ثم زج به كيفما اتفق فى عالم مذهول، ولا هو خيال مجنون أنتجه عقل فرد من الأفراد. ولا هو شئ جميل (جديد) يخلو من النفع. ولا هو نظرية لطيفة لعبقرية ضالة. كلا، ولا هو مجرد نظرية بين نظريات معارضة كثيرة. إن مؤلفها الحقيقى ليس هو هيجل نفسه بقدر ما هو الروح البشرى الكادح المفكر، الروح الكلى للبشرية كما تتجلى فى هذا الفرد أو ذاك. إنه إنتاج مجموعة من العصور تضرب بجذور عميقة الغور فى الماضى البعيد. أو هى حكمة السنين تراكمت بعضها فوق بعض فكوَّنت الصورة النهائية للفلسفة الكلية. والحق أنها - بعبارة هيجل نفسه- ليست حديثة، ولا قديمة، ولكنها دائمة وأبدية. لكن هيجل- على الرغم من ذلك كله- مفكر أصيل عميق، وإن كانت أصالته لا تعنى الجدة فحسب؛ لأنها جديدة وقديمة فى آن واحد. فهى تتعرف على الحقيقة الماضية كلها، وتستوعبها، ثم تمضى فتتجاوزها، ومن ثم فموقفها من الفلسفات الأخرى لا هو موقف، حسد ولا عداء، ولا هدم. ولكنها ترى فى كل منها مظاهر أو جوانب

للحقيقة لابد من التعرف عليها والتشبع بها، وهى لهذا السبب: فلسفة كلية حقيقة.

الفصل الثانى

الفلسفة الحديثة وهيجل

٤١ – اختفت الفلسفة المثالية ذات الطابع الكلاسيكى بعد موت أرسطو حتى العصور الحديثة تقريباً. فقد أهملتها الرواقية، والأبيقورية، والشكاك، وكانت الأفلاطونية المحدثة – فى أحسن صورها – تحريفاً غامضاً لها. كما كانت الاسكولائية صورة ممسوخة منها. ولم يعمل على إحيائها المفكرون من ديكارت إلى ليبنتز. صحيح أنه كانت هناك صلات قربى بين هذه الفلسفة الحديثة فى بدايتها، وبين الفلسفة اليونانية، ولكنها كانت صلات ضعيفة، ثم جاء إحياء الفلسفة المثالية على يد كانط، فكان عملاً يُنْسَبُ إليه وحده، ولم يكن كانط فرعاً مباشراً من المثالية اليونانية؛ إذ تظهرنا مؤلفاته على أن أثر اليونان فى فلسفته كان ضعيفاً. وليس صحيحاً أن يقال عنه – بغير تحفظ – إنه كان ممثلاً للفلسفة الكلية؛ لأنه ينكر تماماً معظم القضايا الهامة التى سقناها فى نهاية الفصل السابق. ومع ذلك فقد أصبح أباً –حتى على الرغم منه– لمثالية ذات طابع مشابه تماماً للمثالية التى وصفناها فى الفصل السابق.

وقبل أن نتحدث عن كانط لابد أن نشير إشارة موجزة إلى مفكر أسبق منه كان له تأثير على هيجل يفوق تأثير أى مفكر آخر، وهذا المفكر هو: اسبنوزا.

(أ) اسبنوزا وهيجل:

٤٢ – أعلن اسبنوزا عن مبدأ كان له أهمية بالغة. وهذا المبدأ هو «كل تعين سلب» أو «جميع التحديدات عبارة عن سلب» فتحديدك لشئ ما معناه فصله عن دائرة الوجود، أى حده. والتعريف معناه وضع الحدود للشئ؛ فقولك عنه إنه أخضر يعنى أنك حددته أو فصلته عن دائرة القرنفلى، أو الأزرق أو الألوان الأخرى. وقولك عنه إنه خير معناه فصله عن دائرة الشر. وهذا التحديد هو كالسلب سواء بسواء.. فإثبات حدود معينة لشئ ما هو إنكار أنه يتعدى هذه

الحدود. فقولك عنه إنه أخضر يساوى قولك عنه إنه غير أحمر، فالإثبات يتضمن النفى. وأياً ما يقال عن شئ ما هو إنكار لأشياء أخرى، كذلك فالتحديد كله عبارة عن نفى أو سلب.

٤٣ – وهذا المبدأ أساسى عند هيجل أيضاً. ولكنه اتخذ فى فلسفة هيجل الصورة المقابلة وهى: أن «كل سلب هو تحديد أو تعين». وسوف يذكرنا المناطقة الصوريون بأننا لا نستطيع أن نعكس قضية اسبنوزا على هذا النحو. ولكن يكفى للرد عليهم أن نشير إلى أن الاثبات لا يتضمن النفى فحسب، بل إن النفى أيضاً يتضمن الإثبات. فانكارك انتماء شئ ما لفئة معينة يعنى أنك تدرجه تحت فئة أخرى، على الرغم من أنك قد لا تعرف ما هى هذه الفئة الجديدة. فالسلب والإيجاب متلازمان، ويتضمن الواحد منهما الآخر. فمبدأ اسبنوزا، إذن، هو «إيجاب الشئ هو نفيه» أو «وضع الشئ يعنى سلبه». أما مبدأ هيجل فهو «نفى الشئ معناه إيجابه، أو «سلب الشئ يعنى وضعه».

وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن «قوة السلب الهائلة» فلابد أن نتذكر أن السلب عنده هو نفسه عملية خلق؛ لأن الطبيعة الإيجابية لشئ من الأشياء تتوقف على تحديداته؛ فطبيعة الحجر أن يكون: أبيض، ثقيلاً، صلباً.. إلخ، وما دامت جميع التحديدات سلب، نتج عن ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية لشئ من الأشياء على السلب. فالسلب من ثم له نفس ماهية الوجود الإيجابى، وقوة السلب «قوة السلب الهائلة» – هى الشرط الضرورى لظهور العالم إلى الوجود، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل.. Differentia؛ لأن الفصل هو الذى يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها، والأنواع بدورها تصبح أفراداً بنفس الطريقة، أعنى: عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع. وهذه الأفكار ليست أفكاراً عرضية فى فلسفة هيجل، ولكنها تنتشر فى مذهبه كله. ولابد لنا أن نفهم جيداً أن هذه الأفكار الثلاثة: التعين، والتحديد، والسلب، تتضمن الواحدة منها الأخرى.

٤٤ – والفكرة الهيجلية عن اللامتناهى Infinite مدينة بالكثير

لاسبنوزا أيضاً. فكون الشئ لا متناهٍ يعنى أنه غير موجود. ومن ثم فالشئ المعين هو الشئ المحدد، أو المحدود لأن التعيّن تحديد. وسوف يؤدى بنا ذلك إلى نتيجة تقول: إن اللامتناهى هو اللامتعين undetermined. فمادام الشئ الذى لا تعيّن له لا صفات له كذلك من أى نوع، وما دمنا لا نجد صفة نصفه بها - فإن اللامتعين سوف يكون فى هذه الحاله الفراغ الكامل، أو هو فى الواقع عبارة عن خواء وخلاء Vacancy، والجوهر عند اسبنوزا هو هذا الفراغ اللامتعين. ومع ذلك فهناك فكرة أخرى تكمن - ربما فى غير اتساق- فى أعماق فلسفة اسبنوزا تقول: إن الجوهر علة ذاته Causa sui، ومن ثم فهو ليس اللا متعين، بل هو المتعين بذاته. فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجى، بل من ذاته فقط. ومن ثم فاللامتناهى ليس هو الذى لا نهاية له، ولا غير المحدد أو المتعين- كما هو معروف فى التصور الشائع- بل هو المتعين بذاته، أو المحدود بذاته. وتلك هى الفكرة الرئيسية عن اللامتناهى عند هيجل. لكن ذلك بالطبع لا يستوعب فكرة هيجل عن اللامتناهى كلها، وإنما يهمل على العكس أهم عناصرها المميزة. ومع ذلك فإن جذور فلسفته عن اللامتناهى نجدها هنا فى فلسفة اسبنوزا.

(ب) هيوم وكانط:

٤٥ - افترضت المثالية اليونانية - فى سذاجة - أن العقل البشرى قادر على معرفة الحقيقة. ولم يخطر على بال أفلاطون أو أرسطو أن عقولاً كعقولنا لا تستطيع أن تعرف إلا الظاهر وحده. على الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على التفكير البشرى فى بعض العصور، إلا أن كانط كان أول من أثارها من الناحية الصورية؛ فهو الذى تساءل: ما المعرفة؟ وكيف تكون ممكنة؟ وما الذى يمكن أن نعرفه؟ وما الذى لا يمكن معرفته؟ وهل للمعرفة حدود ضرورية؟ كانت هذه هى الأسئلة التى حاول كانط الإجابة عنها، وهو يخبرنا أنها فرضت نفسها عليه عن طريق فلسفة هيوم.

٤٦ - لقد حاول هيوم أن يبين أن جانباً من الأفكار الرئيسية التى تعتمد

على معرفتنا للأشياء : كالسلبية، والهوية، والجوهر - ليست إلا وهماً - على رأسها جميعاً فكرة السبية؛ فهذه الفكرة تتضمن عنصرى الضرورة والشمول؛ افرض أن (أ) هى سبب (ب). فإن ذلك يعنى أولاً؛ أنه لابد أن تتبع «ب» «أ» دائماً بحيث لا يكون ذلك مجرد حادثة عابرة، بل أن يكون ذلك ضرورة. وهذا يعنى ثانياً؛ أن «ب» تتبع «أ» دائماً بشرط عدم وجود عائق، أعنى؛ عدم تدخل ظاهرة ثالثة «حـ» فى سير «أ». فمن المسلّم به أن الجرس «أ» سيحدث دائماً صوتاً «ب» إذا ما هزه شخص ما، ما لم يهتز بالطبع فى خلاء «جـ». هذا هو معنى الشمول، وتلك هى فكرة السببية.

فهل لهذه الفكرة ما يبررها؟ وهل هي وصف صادق للواقع؟ هل هناك - فى العالم الخارجى- واقعة تتفق مع هذا التصور العقلى أم هى مجرد وهم من أوهام العقل؟ لقد ذهب هيوم إلى أن لمعرفتنا مصدراً واحداً فقط هو التجربة Experi-ence. والتجربة تعنى عنده - كما هى عند لوك- الخبرة التى ترد إلينا عن طريق الحواس الطبيعية. أعنى عن طريق التفكير فى عملياتنا الذهنية ذاتها. فمعرفتنا بأى شئ خارجى: كهذا المنزل، أو هذه الشجرة، أو هذا النجم، تأتى عن طريق الحواس. ومعرفة أى شئ داخل الذهن، أو النفس Mind كقولى إنى أشعر بالجوع، تأتى عن طريق التأمل الذاتى أو الاستبطان introspection†. لكن التجربة - حسب هذا التعريف- لا يمكن أن تأتى إلينا، على الإطلاق، لا بالضرورة ولا بالشمول. فأنا أستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأن شيئاً ما موجود فحسب، ولكن لا أستطيع أن أرى أو أن أسمع أو أن أشعر بأنه لابد أن يوجد. إذ تخبرنى عينى أن هذه الورقة موجودة أمامى، لكن رؤية الورقة مهما تطل مدتها لن تنبئك بأنها لابد أن توجد هنا أمامى. فليس هناك أى لون من ألوان الضرورة فى فكرة السببية. صحيح أن «البرد يجمد الماء»، ولكن لسيت هناك رابطة منطقية بين البرد والتجميد. إننا إذا ما حللنا فكرة المثلث فسوف نجد أن زواياه الثلاث لابد أن تساوى قائمتين. لكننا لو حللنا فكرة البرد فلن تسلمنا إلى فكرة التجمد. أى أنه لا يمكن استنباط إحداهما من الأخرى

استنباطاً منطقياً. ويمكن للإنسان أن يقول - من ناحية أخرى - إن البرد قد يحول الماء إلى بخار أيضاً؛ أى أن إمكانية الحالتين قائمة (أن يحول الماء إلى ثلج أو بخار) وعلينا أن ننتظر التجربة لنرى أيهما سوف يحدث. وهذه التجربة تعطينا الواقعة فحسب، لكنها «لا تعطينا الضرورة». كذلك لا تخبرنا التجربة سوى أن «ب» تتبع «أ» فى تلك الحالة الجزئية التى امتدت إليها. لكنها لا تستطيع أن تقدم لنا مبررات للاعتقاد بأن «ب» سوف تتبع «أ» باستمرار، وأنها تتبعها الآن دائما. وربما كان ذلك واضح أكثر بالنسبة للمستقبل بصفة خاصة؛ إذ ليس لدينا به علم، ولا خبرة على الإطلاق، فكيف يمكن للتجربة أن تقول لنا: «إن النار سوف تتولد عنها الحرارة غداً»؟ وعلى الرغم من أن هذه الصعوبة واضحة بالنسبة للمستقبل، فإنها تظهر بنفس القوة فى حالة الماضى والحاضر؛ فالماء يتجمد فى درجة الصفر. لكن ما الدليل على ذلك. إن التجربة لا تقول لنا سوى أن ذلك قد حدث فى جميع الحالات التى تم بحثها. غير أن هناك ملايين الحالات التى يتجمد فيها الماء لم يلاحظها أحد» وليس لنا بها خبرة. فكيف تضمن لنا التجربة إصدار أحكام بصدد موضوعات ليس لنا بها خبرة؟ ومعنى ذلك أن المعرفة بعنصر الشمول لا يمكن مطلقاً أن تأتينا عن طريق التجربة. وما دامت التجربة عند هيوم هى المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة، ومادامت العناصر الجوهرية فى فكرة السببية، وأعنى بها الضرورة، والشمول - لا يمكن أن نجدها فى التجربة، فإنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة السببية نفسها عبارة عن فكرة وهمية. ويواصل هيوم حديثه فيشرح لنا كيف نشأ هذا الوهم عن طريق قوانين تداعى المعانى، فنحن لأننا نرى «أ» يتبعها «ب» فى حالات كثيرة، فإننا نربط بين الاثنين ونتخيل أن هذا التتابع ضرورى وشامل.

٤٧ - ويتابع هيوم باركلى فى نقده لفكرة الجوهر - وبطريقة تشبه طريقته - فالحجر له صفة البياض والصلابة.. إلخ، وقد اعتدنا أن نقول إن هناك جوهراً يحمل هذه الصفات. لكن التجربة تعرفنا بالصفات فحسب، ولا تقول لنا شيئاً عن الجوهر. ونحن لا نستطيع أن نكوّن فكرة عن الجوهر بمعزل عن صفاته.

ولكننا اعتدنا أن نربط بين الصلابة والبياض.. إلخ. ومن ثم أنتج خيالنا فكرة جوهر يختفى وراء هذه الصفات هو الذى يحملها، ويربط بعضها ببعض. ولذا فليس لنا من التجربة سند لفكرة الجوهر، وعلى ذلك فهى وهم شأنها شأن فكرة السببية تماماً.

٤٨ - أقلقت كانط هذه الملاحظات قلقلاً بالغاً، فأخذ على عاتقه أن يجيب عنها؛ لأنه رأى أن فكرة كفكرة السببية ضرورية للمعرفة؛ فجميع العلوم تعتمد على فرض السببية. وإذا كانت الأسس التى ترتكز عليها المعرفة مزعزعة بهذا الشكل انهار البناء من أساسه. والخلاصة: أن إمكان المعرفة - أيا كانت- تعتمد على إيجاد رد على ملاحظات هيوم.

٤٩ - يرى كانط أن هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر، والإحساس. ونحن فى حالة الإحساس نكون متقبلين سلبيين، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة فى صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجى. أما فى حالة الفكر فنحن إيجابيون؛ لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادى الفج إلى معرفة. ويقول كانط: إن ذلك كله مُسَلَّمٌ به تسليماً عاماً منذ عصر أفلاطون، ثم يبدأ فى دراسة كل من هذين العنصرين على حدة.

٥٠ - أولاً: الإحساس Sensation. أىّ موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان، ومكان. وأىّ موضوع من موضوعات الحس الداخلية - كالاستبطان، والوجدان، والأفكار - موجود فى زمان، وإنْ كان لا يوجد فى مكان. ومن ثم كان الزمان هو الصورة العامة للحس الداخلى. وكان الزمان والمكان هما الصورتين العامتين للحس الخارجى، فهل لنا أية معرفة بالزمان والمكان اللذين لهما الضرورة والشمول التى وجدت فى صورة محيرة فى فكرة السببية؟ والجواب بالإيجاب. أى أن لنا بالفعل مثل هذه المعرفة. فالمعرفة الهندسية كلها تتألف من قضايا ضرورية وشاملة عن المكان. كما أن لدينا كذلك معلومات ضرورية وشاملة عن الزمان، كالقول بأن اللحظتين لا يمكن أن تكونا متآنيتين. وقضايا الحساب هى الأخرى ضرورية وشاملة، ولكن هيوم برهن على نحو قاطع

أن التجربة لا يمكن أن تؤدى إلى الضرورة والشمول. ومن ثم فإن هذه المعرفة لم تنشأ من التجربة.

٥١ - ربما كانت الضرورة والشمول فى قضايا الرياضة تعود إلى أن قضاياها تحليلة فحسب. فالقول بأن «الحصان حيوان» لابد أن يكون صادقاً صدقاً ضرورياً وشاملاً، وهو قول صحيح بمقدار ما نستمر فى استخدام كلمتى «الحصان» و«الحيوان» بنفس المعنى؛ ذلك لأن فكرة الحصان تتضمن أنه حيوان، ومن ثم فإن القضية لا تقدم لنا سوى تحليل جزئى فحسب لمعنى كلمة الحصان. وقد يقال نفس الشئ فى القضية ٢ + ٢ = ٤ فهى ضرورية وشاملة؛ لأنها مجرد تعريف للعدد ٤. وأن الخطين المستقيمين لا يمكن أن ينغلق عليهما مكان، قضية ضرورية وشاملة؛ لأنها لا تعبر إلا عما نعنيه بالخطوط المستقيمة فحسب.

ويكون هذا الاعتراض فى ظاهره مقبول، لكنه فى حقيقته مرفوض؛ لأن القضايا التى نتحدث عنها ليست قضايا تحليلة، وإنما هى قضايا تركيبية «فاثنان زائد اثنان» ليست تعريفاً للعدد أربعة. ولا يمكن لأحد أن يعرف أن ٢ + ٢ = ٤ من مجرد تحليله لفكرة العدد ٤. ولا يمكن لأحد أن يعرف هذه القضية ما لم تنكشف له عن طريق التجربة، ولا يمكن لأحد أن يعرف أن سريرين وسريرين - أو أية أشياء أخرى- تساوى أربعة أسرة إلا إذا أظهرت له التجربة ذلك. كما أنه لا يمكن لتحليل فكرة الخط المستقيم أن تعرفنا بأن الخطين المستقيمين لا يحصران مكاناً إذ لابد أن يظهر ذلك أيضاً سواء فى مكان حقيقى أو خيالى. ولا شك أننا فى العادة نحاول أن نتخيل خطين مستقيمين يحصران مكاناً، لكى نفهم هذه الفكرة، لكننا نجد أن ذلك غير ممكن. أعنى أن طابع التجربة المتخيلة هو نفسه طابع التجربة الفعلية فى المكان الحقيقى؛ لأنها تعتمد على توضيح الشئ أو إظهاره أمامنا أكثر من اعتمادها على تحليل تصور من التصورات.

٥٢ - ومع ذلك فلا يمكن للضرورة والشمول الخاصة بهذه القضايا أن تظهر عن طريق التجربة. صحيح أننا نحتاج إلى تجربة قبل أن نتمكن من معرفتها؛ لأنها - كما رأينا منذ قليل- لابد أن تظهر أو تنكشف لنا عن طريق

التجربة، لكن كل ما تستطيع التجربة أن تزودنا به هو أن هذين الشيئين، وهذين الشيئين يساوى هذه الأشياء الأربعة، وأن هذا الزوج من الخطوط المستقيمة لا ينغلق عليهما مكان (١). ومع أن هذه الوقائع الجزئية تظهر مباشرة فى التجربة إلا أننا نقفز إلى ما وراء خصائصها الجزئية لنضيف إليها الضرورة والشمول؛ فنقول: إن ما يصدق فى هذه الحالة، يصدق فى جميع الحالات المماثلة، ولابد أن يصدق دائماً. مع أن التجربة لا تقدم لنا هذه الضرورة والشمول. وهكذا نجد أن هذه القضايا تركيبية من ناحية (أى مستمدة من التجربة)، بينما هى من ناحية أخرى مستقلة عن التجربة، أو هى - بلغة كانط قبلية- apriori (أى قبل التجربة). ويتساءل كانط: كيف يمكن أن تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة؟ إنها لا تظهر من التجربة، ولا تظهر كذلك من تحليل أفكارنا فحسب.

٥٣ - يكمن مفتاح السر فى حل هذه المشكلة فى بعض الملاحظات حول الزمان والمكان. فالمكان هو شرط لما يظهر أمام حواسنا من الموضوعات الخارجية. فلا يمكن لنا أن ندرك هذه المنضدة إلا فى حالة وجودها فى مكان. لكننا من ناحية أخرى نستطيع فى سهولة أن نكوّن صورة عن المكان بدون منضدة، أو صورة عن المكان الخالى من الموضوعات جميعاً؛ فنحن نستطيع بخيالنا أن نمحو جميع الأشياء من المكان، ونتصور المكان فارغاً تماماً من الأشياء كلها. ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنمحو المكان بخيالنا ونبقى مع ذلك على الأشياء. ومن هنا كانت معرفة المكان شرطاً سابقاً لمعرفة الأشياء. غير أن معرفة الأشياء هى على وجه الدقة ما نسميه بالتجربة، ومن ثم كانت معرفة المكان سابقة على كل تجربة؛ لأنها شرط لكل تجربة، والشرط لابد أن يكون سابقاً لما يعتمد عليه. وعلى ذلك فمعرفة المكان لم تأت إلينا عن طريق التجربة، أعنى: من الخارج. وليس المكان شيئاً خارجياً عنا نتقبله حين يصل إلينا عن

---

(١) واضح أن السبب هو أن الخطين المستقيمين لا يلتقيان مهما امتدا، فهناك انفتاح بينهما فى البداية وفى النهاية بحيث لا ينغلق عليهما مكان (المترجم).

طريق الحواس، فهو ليس صورة الأشياء الموجودة فى الخارج، بل هو صورة لملكة الإدراك عندنا. إنه خلق لذهاننا، فنحن الذين نفرض المكان على الأشياء، وليست الأشياء هى التى تفرض المكان علينا، فالمكان لا يوجد منفصلاً عنا، وإنما هو طريقة إدراكنا نحن للأشياء. ولقد ساق كانط حججاً مشابهة ليبرهن على الفكرة ذاتها فيما يتعلق بالزمان.

٥٤ – ولو صح ذلك لاستطعنا أن نفهم الضرورة والشمول فى القضايا الخاصة بالزمان والمكان. وليس فى استطاعتنا أن نفهمها بطريقة أخرى. إذ لو كان الزمان والمكان صوراً ذاتية لملكية الإدراك، لكانت قوانين الزمان والمكان، وقضايا الهندسة والرياضة هى هذه القوانين، أعنى قوانيناً لأذهاننا. ومن الطبيعى أن يكون قانون ملكة الإدراك عندنا ضرورياً وشاملاً لكل ما ندركه. فلو وضعنا على أعيننا منظاراً أحمر «لرأينا الأشياء جميعاً حمراء»، وبالمثل، فما دام الزمان والمكان هما وسائلنا فى إدراك الأشياء فإن قوانين الإدراك تفرض نفسها على كل ما ندركه.

٥٥ – لابد أن نسوق هنا كلمة تحذير. فحين قال كانط: إن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على كل تجربة لم يكن يقصد بالطبع، أننا نجئ إلى العالم بمعرفة جاهزة عن الزمان والمكان. لقد درس علماء النفس فى المعمل الطرق التى يدرك بها الأطفال وصغار الحيوانات الزمان والمكان. ولقد انتبهوا إلى أن هذه المعرفة تُحصَّل تدريجياً، بالطبع، عن طريق التجربة. لكن نتائج علم النفس، على هذا النحو، لا تعارض نظرية كانط على الإطلاق. بل وليس لها أى أثر عليها. فلا يمكن لأحد – وعلى رأسهم جميعاً كانط – أن يفترض أن معرفتنا بالزمان والمكان سابقة على التجربة أسبقية زمنية. وإنما هو يقصد أنها تسبق التجربة أسبقية منطقية فحسب؛ لأنها شرط منطقى للتجربة. فنظرية كانط تقول: إنه على الرغم من أننا نصل إلى معرفة الزمان والمكان تدريجياً وبالطريقة التى يصفها علماء النفس، فإننا نجد مع ذلك أن ما نصل إلى معرفته ليس شيئاً خارجياً عنا، وإنما هو شئ نحن أنفسنا أصحابه. فنحن لا نكتسب معرفة شئ خارجى غريب

عنا وإنما هو شئ بمضمون أذهاننا. والفشل فى فهم التفرقة هو مصدر بعض الأخطاء الساذجة وسوء الفهم الذى يقع فيه القارئ لكل من كانط وهيجل.

٥٦ - الزمان والمكان هما العنصران الوحيدان للإحساس اللذان يحتويان على الضرورة والشمول، فهما صورتان ضروريتان للإحساس. أما ما يملأ هاتين الصورتين من معطيات حسية: كاللون والمذاق... إلخ فهو ليس ضرورياً ولا شاملاً. فهذا الخشخاش[1]- على سبيل المثال- أحمر اللون، ولكننا لا نستطيع أن نقول إنه لابد أن يكون أحمر، فقد كان من الممكن أن يكون أزرق سواء بسواء، ولا نستطيع من ناحية أخرى، أن نمد تصورنا للاحمرار وإلى جميع الأشياء أو حتى إلى جميع أنواع الخشخاش. ومن ثم فليس هناك ما يبرر افتراض أن يكون أى عنصر من عناصر الإحساس، فيما عدا الزمان والمكان، عمل من أعمال ذهننا من شئ خارجى، وقد يقال لذلك إن للإحساس مصدرين هما: صورتا الإحساس، وأعنى بهما: الزمان، والمكان، وهما إنتاج تلقائى للذهن المدرك. ثم مادة الإحساس التى تُعطى لنا من الخارج، أى: من الموضوع نفسه. ونتيجة ذلك هى أن الشئ نفسه، أو الشئ فى ذاته، كما هو بمعزل عن تأثير أذهاننا فيه، لا يوجد فى زمان أو مكان على الإطلاق. ومن هنا كانت الأشياء التى ندركها فى الزمان والمكان ليست هى الأشياء الحقيقة، ولكنها عبارة عن ظاهر.

٥٧ - وعند هذا الحد ينتهى الحديث عن المصدر الأول للمعرفة، وأعنى به: الإحساس. والسؤال التالى هو: هل هناك عناصر ضرورية وشاملة فى هذا المصدر الثانى للمعرفة وهو الفكر؟ ولما كان الفكر تصورياً أمكن صياغة السؤال على النحو التالى: هل هناك تصورات شاملة وضرورية؟ لقد سبق أن رأينا أن لفكرة السببية والجوهرية صفة الضرورة والشمول فهل هناك تصورات أخرى تحمل هاتين الصفتين؟ لو كان هناك مثل هذه التصورات فلابد أن تكون، كالزمان والمكان،

---

(١) نبات مخدر يستخدم فى صناعة الأفيون، وغيره من العقاقير المخدرة، وقد يستخدم أيضاً فى تحضير ألوان الزينة، ولونه أحمر فاتح (المترجم).

سابقة على التجربة. أى لابد أن تكون أولية أو قبلية a Priori† كما أنها لابد أن تكون إسهاماً للمعرفة، لا من جانب الأشياء فى ذاتها، بل من جانب الذهن العارف، ولو صح ذلك، فلابد أن تكون هى أيضاً صوراً خالصة لا تحتوى فى داخلها على شئ من مادة الإحساس؛ لأن المادة تأتى إلينا عن طريق الشئ فى ذاته، بينما يسهم الذهن بالصورة، فالتصور «أحمر» ليس سابقاً على التجربة a Proiori أكثر من المدرك «أحمر»، ولا يحتوى أى منهما على أية ضرورة أو شمول، فهما معاً ينتميان إلى مادة المعرفة لا إلى صورتها. وملكة التصورات هى أيضاً ملكة الحكم؛ لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية، ومن هنا فإن الأحكام الصورية فى المنطق هى التى تعطينا صور الفكر اللاحسية الخالصة، أعنى التصورات اللاحسية الخالصة، خذ هذا الحكم المادى «بعض الخشاش أحمر» تجد أنه يعطينا تصورات حسية هى «خشخاش» و«أحمر»، لكن «بعض س هو ص» حكم صورى خالص؛ فهو لا يعطينا شيئاً على الإطلاق من مادة الإحساس. ولكن ألا يتضمن هذا الحكم تصورات إطلاقاً؟ نعم يتضمن. فهو أولاً وقبل كل شئ قضية جزئية وليس قضية كلية؛ لأنه يشير إلى أكثر من فرد واحد، لكنه لا يشير إلى الكل أو جميع الأفراد. وهذا هو تصور الكثرة Plurality، وهو يقرر ثانياً: أن هناك «شيئاً موجوداً»، وذلك يتضمن تصور الواقع أو الوجود Reality، ومن ثمَّ فلابد أن تكون هذه التصورات غير حسية تماماً، فهى ليست مستمدة من التجربة، وإنما هى ما تسهم به تركيبة أذهاننا فى المعرفة. وإذا أردنا أن نصل إلى قائمة كاملة بهذه التصورات فإنه يكفى أن نتأمل التصورات التى تتضمنها الأنواع المختلفة من الحكم المنطقى. وتنقسم القائمة الكاملة للأحكام المنطقية على النحو التالى:

من حيث الكم Qnantity	الكيف Quality	الإضافة Relation	الجهة Modality
كلى	إيجابى	حملى	احتمالى
جزئى	سلبى	شرطى « متصل »	إخبارى
شخصى	معدول (لامتناه)	شرطى « منفصل »	يقنى

ولقد استخرج كانط من هذه القائمة التصورات التى تقابلها على النحو التالى:

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الوجود	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجو واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

٥٧ – هذه التصورات الخالصة الاثنى عشر هى ما يسميه كانط بالمقولات Categoriss، وهى كالزمان والمكان:

١ – صور خالصة بلا مادة ولا مضمون.

٢ – سابقة على كل تجربة.

٣ – لا تأتى إلينا من أى مصدر خارجى وإنما يسهم بها الذهن نفسه فى المعرفة. وهذه المقولات كذلك ضرورية وشاملة. فقد يكون الشئ أحمر أو غير أحمر، لكنه لابد أن يكون معلولاً لعلة ما، أو نتيجة لسبب معين. كما أنه لابد أن يكون جوهراً له أعراض، ولابد أن يكون واحداً أو كثيراً، وفى استطاعتنا أن

نتصور الكون بلا بياض، ولاثقل، لكننا لا نستطيع أن نتصوره بلا وحدة ولا كثرة، ولا وجود ولا سلب..إلخ.

ولابد أن نفسر الضرورة والشمول هنا بنفس الطريقة التى فسرنا بها الضرورة والشمول فى الزمان والمكان. فالمقولات هى عمل الذهن، فلقد رُكّبت أذهاننا بحيث لابد أن تظهر لها الأشياء فى هذه الصور. ومن ثم فإن هذه الصور تنطبق على كل شئ، وهى بالنسبة لنا ضرورية وشاملة. وكما أن الشئ فى ذاته لا يوجد فى زمان ولا فى مكان، فإن المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه. أى أن الشئ فى ذاته ليس علة، ولا جوهراً، ولا واحداً، ولا كثيراً. وليست له خاصية الكم أو الكيف أو الإضافة؛ لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق فحسب على ما يظهر لنا، لا على الشئ فى ذاته.

٥٩ – لكنك لو أخذت بالأفكار الكانطية السالفة فكأنك بذلك تقول إن الحقيقة الواقعية †Reality لا يمكن معرفتها؛ لأن الشئ فى ذاته هو هذه الحقيقة، فهو ما يوجد وجوداً حقيقياً بغض النظر عن التصورات الذاتية لعقولنا. أما الشئ الذى نعرفه فهو مجرد ظاهر appearance؛ لأن الشئ كما هو فى الحقيقة لا يوجد فى زمان، ولا مكان، وليست له صفات الكم أو الكيف أو الإضافة، بل هو باختصار: لا يمكن تصوره على الإطلاق. ترى ماذا عسانا أن نقول فيما نطلق عليه اسم المعرفة؟ ما يجب أن نقوله هو ما يأتى: معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر، أعنى داخل نطاق تجربتنا، ولا شك أن العالم بأسره – على نحو ما نعرفه – عبارة عن ظاهر، لكن ذلك لا يعنى أنه مجرد وهم. لأن صور هذا الظاهر شاملة وضرورية، وهى تنطبق على جميع الأذهان التى تشبه أذهاننا فى تركيبها. فهى ليست مجرد تخيلات لا أساس لها يختلقها ذهن فرد من الأفراد وهو ما نسميه بالوهم، وعلى ذلك ففى استطاعتنا أن نقول إن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا، لكن إذا تخيلنا أن فى استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هى فى ذاتها، فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها، ومن هنا كان لابد للمعرفة أن تلتزم بعالم التجربة لأنها لا تستطيع أن تجاوزه، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة

الداخلية الخفية للعالم. فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد بسبب الطريقة التى ركبت بها أذهاننا، ومادامت التجربة لا تعنى سوى الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية فلابد أن تكون الكلمة الأخيرة لكانط هى أن معرفة الظاهر وحده هى المعرفة الممكنة؛ معرفة ظواهر العالم الخارجى المحسوس من ناحية، وظواهر العالم النفسى الداخلى من ناحية أخرى.

(جـ) استئناف المسيرة بعد كانط:

٦٠ - لابد للفلسفة، إذن، فيما يرى كانط أن تخفف من ادعاءاتها. وأن تحذر البدء من بدايات أخرى غير الوجود المباشر فى الزمان والمكان، وأن تكف عن جميع المحاولات التى تقوم بها لمعرفة الحقيقة النهائية والنفاذ إلى ما وراء الظاهر. غير أن أثر هذا التحذير فى عالم الفلسفة كان غريباً ومذهلاً للغاية. فلم يمض وقت طويل على صيحة كانط للفلاسفة: «حاذروا أن تتقدموا!» حتى شرع الفلاسفة فى تنظيم موكب أشبه بموكب المنتصرين، تتقدمهم الجوقة، وهى تعزف - إن صح التعبير- ومن ورائها الأعلام ترفرف، سائرين إلى الأمام بخطى الظافر المنتصر إلى المعركة الفاصلة، واثقين فى قدرة الفلسفة على معرفة كل شئ بضربة واحدة - وتقدم الموكب ليحتل قلعة الحقيقة ذاتها. وإنه لمن عجب أن يحدث ذلك كله بنفس الأسلحة التى أعدها كانط. فقد تقدمت الفلسفة إلى الأمام تحت لواء كانط، حتى أن فلسفته ذاتها التى اعتبرت أعظم كشف على مر العصور هى التى أكملت هذا النصر الختامى. وبدلاً من أن تسترشد الفلسفة بتحذيرات الأستاذ انتفضت مرة واحدة فى ثورة عارمة من الحماس؛ فلم تضع لنفسها حدوداً قط؛ لأن عليها أن تنجز المستحيل وأن تعرف ما لا يمكن معرفته. وهكذا كان حماس الفلسفة الواثقة من نفسها فى هذا العصر.

٦١ - ولقد كان سبب هذا التحول المذهل هو أن الفلسفة فى الوقت الذى مسكت فيه بفكرتى الضرورة والشمول، والفكر الخالص بوصفه تركيباً قبلياً للذهن - رفضت فكرة كانط عن الشئ فى ذاته. فقد رأى كل مفكر، فى الحال، أن

فكرة الشئ فى ذاته فكرة متناقضة ذاتياً فضلاً عن أنها تجريد محال. هى تناقض ذاتى واضح؛ لأن كانط لم يفترض وجودها إلا لأنه كان يعتقد أنه لابد أن تكون هناك علة أو سبب خارجى لإحساساته. ومن هنا فقد ذهب إلى أن الشئ هو من ناحية علة الظاهر، وهو من ناحية أخرى لا يمكن أن يكون علة، لأن العلية مقولة من مقولات الذهن، والمقولات لا تنطبق على الشئ فى ذاته. كما أننا لا نستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشئ فى ذاته إنه أساس الظاهر، بدلاً من قولنا عنه إنه علته. إذ من الواضح أن ذلك مجرد مراوغة أو هو تلاعب بالألفاظ دون أدنى تغير حقيقى فى المعنى. وحتى لو قلنا إن الشئ فى ذاته ليس علة ولكنه موجود فحسب فإن ذلك يدل أولاً على تناقض ثم هو ثانياً لا لزوم له على الإطلاق؛ هو تناقض لأنه على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية فهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود، ويطبقها على الشئ فى ذاته. وهذا تناقض أساسى للموقف الكانطى الذى يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على الشئ فى ذاته. وهو، من ناحية أخرى، لا لزوم له؛ لأنه إذا لم يكن علة لإحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده. ولماذا نفترض، على الإطلاق، وجود شئ فى ذاته؟ ولماذ لا نفترض أن الأشياء كما تظهر لنا، أعنى عالم الظاهر، هى كل ما هو موجود؟ السبب الوحيد هو، فيما يرى كانط، أن إحساساتنا لابد أن تكون لها علة خارجية. فهذا هو السبب الحقيقى الذى افترض كانط من أجله وجود الشئ فى ذاته. ومادام قد ظهر لنا الآن أن الشئ فى ذاته لا يمكن أن يكون مثل هذه العلة فليس ثمة ما يبرر افتراض وجوده. وأخيراً فإن تصور وجود شئ لا يمكن معرفته هو تصور متناقض ذاتياً تماماً. لأن المعرفة ليست إلا تطبيق تصورات. فإذا عرفنا أن شيئاً ما موجود، وأنه علة، فقد عرفنا عندئذ أن تصور الوجود والعلية ينطبق عليه. ونحن فى هذه الحالة نكون قد عرفناه أو على علم به، أعنى أنه لا يكون حينئذ لا يمكن معرفته «ولا حتى مجهولاً».

٦٢ – وهكذا تنهار فكرة الشئ فى ذاته من أساسها. ويجب علينا أن نلاحظ – فى عناية – أثر هذا الانهيار على الفلسفة الكانطية. فصور المعرفة؛

الزمان، والمكان، والمقولات هى نتاج لذهننا، أعنى أنها لا تأتى من مصدر خارجى. وقد افترض كانط أن العامل المعطى من المعرفة أو الإحساس، أو المادة أو ما يملأ صورة الزمان والمكان، يرجع إلى مصدر خارجى. ويؤدى بنا هذا الافتراض إلى فكرة متناقضة تناقضاً ذاتياً هى فكرة الشئ فى ذاته. وعلى ذلك فإن النهاية الوحيدة التى يمكن أن تنتهى إليها هى أن هذا العامل المعطى (الإحساس) لا يمكن أن يكون ناشئاً من مصدر خارجى. وفى هذه الحالة لابد أن يكون شأنه شأن الصور القبلية Apriori ، نتاجاً للذهن أو الروح Mind، لكن إذا كانت المادة والصورة نتاج للذهن أو الروح Mind فإن ذلك يؤدى بنا إلى القول بمثالية مطلقة.

وأخيراً فإن الاعتقاد بأن هناك شيئاً فى الكون لا يمكن معرفته يتحطم مع انهيار فكرة الشئ فى ذاته. فحين تقول إن هناك شيئاً ما لا يمكن معرفته فإنك تناقض نفسك. ومن هنا فلابد أن يكون كل شئ يمكن معرفته، فليس هناك حد لطموح المعرفة البشرية. وقد أصبح اللامتناهى أو المطلق نفسه فى متناول يدها. وتلك هى الأفكار التى ألهمت المسيرة الظافرة التى تقدمت بعد كانط. فمذهب: فشته Fichte وشلنج، وشوبنهور، وهيجل – كانت كلها نتاج الفلسفة الكانطية بعد أن بترت منها زائدة غير ضرورية تسمى باسم: الشئ فى ذاته.

د – نقد فكرة ما لا يمكن معرفته:

٦٣ – قد يقال إنه بالرغم من أن النظرية الجزئية الخاصة التى أخذ بها كانط عن «ما لا يمكن معرفته Unknowable » قد ثبت تهافتها، فإنه قد تظهر نظرية أخرى أفضل منها عن الموضوع ذاته. أعنى أن انهيار فكرة الشئ فى ذاته عند كانط قد يرجع إلى أسباب خاصة بمذهب كانط نفسه. فعلى الرغم من أن كانط قد جانبه التوفيق فى هذه الفكرة، فإن ذلك لا يمنع من ظهور لون جديد من ألوان «ماللا يمكن معرفته». والواقع أن هذه التكهنات طبيعية رغم أنها خاطئة. ومن ثم فلابد أن نعمم النتائج التى وصلنا إليها لكى نبين أنها

ليست خاصة بطريقة كانط فى طرح المشكلة، وإنما هى شاملة لأية نظرية أخرى غير نظريته. ففكرة « ما لايمكن معرفته » أياً كان نوعها سوف تؤدى إلى نفس التناقضات. وعلينا أن نبرهن على أن « ما لا يمكن معرفته » هو - فى ذاته، وبغض النظر عن وضعه فى هذه الفلسفة الجزئية أو تلك - تصور متناقض ذاتياً، كما أنه مستحيل.

٦٤ - لابد أن نفرق بوضوح بين المجهول Unknown، وما لا يمكن معرفته Unknowable . فهناك، بالطبع، ملايين الأشياء المجهولة والتى يحتمل أن تظل باستمرار مجهولة. وقد يقال عن كثير من هذه الأشياء إنها لا يمكن معرفتها، بمعنى أنها لابد أن تظل إلى الأبد محجوبة عنا نظراً لعدم وجود الفرصة المواتية أو الأدوات المناسبة لمعرفتها. فإذا افترضنا وجود قطعة من الذهب فى أعمق محيط من المحيطات الموجودة فى كوكب يدور فى فلك نجم لاتصل إليه أعظم مجاهيرنا، فيمكن أن نقول عن هذه القطعة من الذهب إنها لا يمكن معرفتها بالمعنى سالف الذكر. لكن ذلك ليس هو معنى ما لا يمكن معرفته فى الفلسفة. فقطعة الذهب مجهولة، وستظل مجهولة، لا بسبب أنها فى ذاتها لا يمكن معرفتها، وإنما بسبب واقعة تصادف حدوثها هى أننا بعيدين أكثر مما ينبغى عن تحصيل معرفة بها. ولولا هذه الظروف العرضية لكانت معرفتها سهلة سهولة معرفتى بالجنيه الذهب الذى أحتفظ به فى جيبى. أما فى الفلسفة فإن « ما لا يمكن معرفته » يفهم فيها على أنه شئ لا يمكن لتركيب عقلنا، على نحو ما هو عليه، أن يعرفه، بغض النظر عن جميع الظروف العرضية، فهو شئ يخرج تماماً عن نطاق المعرفة البشرية، شئ لا يمكن أن نصل إليه على الإطلاق، لا بسبب بعد المسافة، أو لعدم وجود الأدوات أو ما شابه ذلك، بل بسبب طبيعة عملياتنا الذهنية ذاتها. وتلك هى الفكرة التى نقول عنها إنها مستحيلة ومتناقضة ذاتياً، سواء فى الصورة التس ظهرت بها عند كانط أو سبنسر S Pencer، وسواء ظهرت عند الفيلسوف الشاك، أو التجريبى، أو المثالى.

٦٥ - لا نزاع فى أن المعرفة كلها تصورية، وفى أن إمكان تطبيق

تصورات مناسبة على شئ ما يشكل معرفتنا بهذا الشئ. وإذا كان الوجود الفعلى عبارة عن تصور، فإنك حين تقول عن «ما لا يمكن معرفته» إنه موجود فكأنك تطبق عليه تصوراً من التصورات. لكن تطبيقك لهذا التصور يعنى من ناحية أخرى أنك على معرفة به. ومن ثم فإن النظرية التى تقول إنَّ ما لا يمكن معرفته موجود تتضمن تناقضاً هو: أننا نعرف ما لا يمكن معرفته.

ولا يرد على هذه الحجج بالقول بأننا نعرف مجرد وجود الشئ فحسب دون أن نعرف طبيعته. لأن التفرقة بين وجود الشئ وطبيعته تفرقة لا أساس لها؛ فوجوده جزء من طبيعته ما دامت طبيعة الشئ التى تعتمد على التصورات التى نطبقها عليه، وما دام هو أحد هذه التصورات. ولا يرد أيضاً بأن معرفة الشئ فحسب، دون أية معرفة أبعد، تشير إلى قدر ضئيل تافه من المعرفة، يبيح لنا القول إن هذا الشئ، عملياً، وفيما يتعلق بالمعرفة الأخرى عنه: لايمكن معرفته. فليست كمية المعرفة هى المشكلة؛ لأننا حين نقول عن شئ ما إنه لا يمكن معرفته فإن ذلك يعنى أنه لا يمكن معرفته بطريقة مطلقة. أما إذا كان لدينا قدر ولو ضئيل جداً من المعلومات عن هذا الشئ فإنه لايمكن أن يقال عنه إنه «لا يمكن معرفته». فقدرتك على تطبيق مئات التصورات على شئ ما تمثل قدراً كبيراً من المعرفة لهذا الشئ، لكن قدرتك على أن تطبق عليه تصوراً واحداً فقط تمثل الحد الأدنى من المعرفة بهذا الشئ، لكنها تظل معرفة به على أية حال. وإذا واصلنا القول، كما فعل كانط، بأن ما لا يمكن معرفته هو علة الظاهر، فإننا فى هذه الحالة نطبق عليه تصور السببية، أما إذا قلنا كما ذهب سبنسر Spencer بأنه القوة التى تحدث العالم (أى تسبب وجوده) فإننا عندئذ نطبق تصور السببية والقوة، ومن ثم فنحن نزعم لأنفسنا قدراً من المعرفة لا بأس به عن «ما لا يمكن معرفته» وهكذا تصبح النظرية أكثر تناقضاً.

٦٦ – ويمكن أن نسوق هنا أيضاً ملحوظة هيجلية بصفة خاصة، وهى أنه لا يمكن إدراك حد شئ ما إلا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد. فلا يستطيع أحد أن يعرف نهاية الخط المستقيم ما لم يكن على علم بالمكان الفارغ وراء هذه النهاية.

ومن هنا فلو كان للمعرفة ذاتها حد مطلق لما استطعنا أن نعرف ذلك. لأننا لا نعرف الحد إلا إذا عرفنا ما وراء هذا الحد. ولابد أن يعنى ذلك فى هذه الحالة تجاوز المعرفة بالفعل للحد المفترض. أو أن الحد، بعبارة أخرى، لم يعد حداً. والجهل الكامل بشئ ما يعنى عدم المعرفة الكاملة به، ويعنى، من ثم، عدم معرفتنا بجهلنا به. لأن معرفتنا بجهلنا بشئ ما لاتكون ممكنة إلا إذا عرفنا جانباً من هذا الشئ، ثم أدركنا أن هذه المعرفة ضئيلة للغاية. أما الجهل الكامل بشئ فهو يعنى عدم المعرفة الكاملة به؛ وذلك يعنى عجزنا حتى عن معرفة جهلنا به. لكن نظرية «ما لا يمكن معرفته» تتجاهل هذه الاعتبارات جميعاً. لأنها تتضمن أولاً: وجود حد مطلق لمعرفتنا فضلاً عن معرفتنا بهذا الحد ثم عدم معرفتنا بما وراء هذا الحد - وذلك مستحيل. وهى تتضمن ثانياً: الجهل المطلق بشئ من الأشياء وفى نفس الوقت معرفتنا بهذا الجهل، وذلك أيضاً مستحيل.

٦٧ - ويعتقد الناس أن افتراض عدم وجود حدود لإمكان المعرفة البشرية افتراض لا يتفق مع التواضع البشرى المطلوب. لكنا قد نعترف بمدى عمق جهلنا. وبأننا عرضة للوقوع فى الخطأ، بوسائلنا الضعيفة - (وذلك كله يؤكد التواضع المطلوب) لكن هذه الاعترافات لا تؤثر على مشكلة ما لا يمكن معرفته. فهى قد تبرهن على وجود أشياء مجهولة لنا، لكنها لا تدل أبداً على وجود شئ لا يمكن معرفته. وقد يبدو عقل أرسطو أو عقل هيجل أشبه بعقول أطفال صغار فى نظر الإنسان السوبرمان (الإنسان الأعلى) فى المستقبل. لكن ما سوف يعرفه هذا الإنسان هو شئ قابل لأن يعرف، أعنى يمكن معرفتهKnowable† مع أنه كان مجهولاً لهيجل. وما عرفه هيجل هو شئ يمكن معرفته رغم أنه، بغير شك، مجهول للطفل الصغير. والطفل الصغير لا يفهم حساب التكامل والتفاضل، لكن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن للطفل أن يعرفها بدليل أنه يعرفها حين يكبر. مع أنها لو كانت «ما لا يمكن معرفته» بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ لما كان فى مقدور الطفل أن يعرفها على الإطلاق. لأن التركيب الأساسى لذهنه، كان سيمنع هذه المعرفة عندئذ، ويجعلها مستحيلة استحالة تامة، وقد نعرف عن شخص ما أنه

غبى أو غير متعلم، وقد نقول، لهذا السبب، إنه من المستحيل أن يفهم حساب التفاضل والتكامل. لكن لا يمكن لأحد أن يقول إن حساب التفاضل والتكامل هو ما لا يمكن معرفته لهذا الشخص. لأن هذا المصطلح «ما لا يمكن معرفته .. unknowable» لا يعنى شيئاً يعجز هذا العقل أو ذاك عن معرفته، لكنه يعنى شيئاً لا يستطيع العقل بما هو كذلك أن يفهمه بالغاً ما بلغ نموه وتطوره. ومن ثم فلا يُعَدُّ جهلنا الحالى بالكون دليلاً على وجود «ما لا يمكن معرفته».

٦٨ - يبدو أنه لا يزال هناك معقل واحد لابد أن يلوذ به أنصار فكرة «ما لا يمكن معرفته». فقد يقولون إن الحجج التى سقتها تبرهن على أن وجود ما لا يمكن معرفته يتضمن تناقضاً ذاتياً، لكنها لا تبرهن على أننا نستطيع إنكار وجوده. فمن التناقض الذاتى أن نقول إن ما لا يمكن معرفته موجود، لكن ليس من التناقض الذاتى أن نقول إنه قد يوجد حتى على الرغم من أننا لا نعرفه لأننا فى هذه الحالة لا نطبق تصور الوجود، وإنما نقول فحسب إننا لا نعرف ما إذا كان هذا التطور ينطبق عليه أم لا، فقد لا تكون لدينا أدلة قوية لإثبات وجود ما لا يمكن معرفته، لكن ليست لدينا، من ناحية أخرى، أدلة قوية تدعونا لإنكار وجوده، والرد على ذلك هو أننا لدينا أسباباً قوية لإنكار وجوده، وللقول بأن هذا الموقف الجديد متناقض ذاتياً مثله مثل الموقف السابق تماماً. افرض أن ما لا يمكن معرفته موجود، فى هذه الحالة سوف تنطبق عليه مقولة الوجود، سواء أطبقناها نحن بالفعل أم لا. إذ يكفى أنه يمكن تطبيقها. والقول بأن إحدى مقولاتنا العقلية تنطبق على ما لا يمكن معرفته، يعنى أنه يمكن معرفته إلى الحد الذى يمكن فيه تطبيق هذه المقولة. وهكذا نقع فى نفس التناقض سالف الذكر.

٦٩ - ومن هنا فإننا نستطيع أن ننكر بقوة وجود ما لا يمكن معرفته. والنتيجة التى ننتهى إليها من ذلك كله هى: أنه لا شئ فى الكون لايستطيع العقل البشرى أن يعرفه: سواء كان اللامتناهى، أو المطلق، أو الشئ فى ذاته. ومن ثم تصبح الأقوال الشائعة التى تقول إن العقل البشرى محدود ومتناه، وهو لا

يستطيع أن يعرف اللامتناهى محض خرافة. والمبدأ الذى يكمن خلف هذه النتائج هو ما يلى؛ إنه لا معنى لكلمة الوجود سوى امكان أن يكون الشئ معروفاً، امكان أن يكون موضوعاً للوعى أو الشعور. فحين نقول عن شئ ما إنه موجود وجوداً فعلياً، فإن ذلك يعنى أنه شئ يمكن أن يكون موضوعاً للوعى أو الشعور. ومن هنا فإن الوجود الفعلى Existence يرتبط بالوعى ويعتمد عليه. ولقد كانت نظرية «ما لا يمكن معرفته» مناقضة ذاتياً؛ لأنها تفترض أن الوجود الفعلى يمكن أن يكون مستقلاً عن الوعى أو الروح Mind. وقد يسأل سائل؛ أتصدق هذه النتيجة على الحقيقة Reality† كما صدقت على الوجود الفعلى؟ لقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقة وجود مستقل لكن ليس لها وجود فعلى Exis-tence. وقد يجوز القول بأن كل وجود فعلى يرتبط بالوعى أو الروح بحيث لا يمكن أن يوجد مستقل أو حقيقة؟ الجواب بالنفى. لأننا سبق أن رأينا هذا الوجود المستقل الذى نسبناه إلى الحقيقة هو وجود منطقى فحسب أعنى وجوداً فى الفكر، وهو لذلك لا يمكن أن يكون له وجوداً منفصل عن الفكر. أعنى لا يمكن أن يكون ما لا يمكن معرفته.

الفصل الثالث

"هيجل"

(أ) التفسير: السبب والعلة... Cause & Reason

٧٠ – لو وصفنا المشكلة التى تبحثها الفلسفة، بأوسع معنى للكلمة، لقلنا إنها تفسير الكون. صحيح أن المشكلات الفلسفية بمعنى ما متعددة، فهناك: مشكلات الأخلاق، والميتافيزيقا، والجمال، ونظرية المعرفة، لكن تفسير الكون سوف يتضمن حل هذه المشكلات جميعاً. وقد يعترض معترض فيقول: إن محاولة تفسير الكون بمعارفنا، وقدراتنا المحدودة عمل أشبه ما يكون برفع الكون على ريشة. لكن إذا كان معنى ذلك أن التفسير النهائى للأشياء لا يمكن معرفته، فقد سبق أن رأينا منذ قليل أن مثل هذا الموقف متهافت ولا يمكن الدفاع عنه. أما إذا كان معناه أننا لا يمكن أن نأمل فى تفسير كامل وتام للكون فقد نسلم بذلك، لكن القول بأن معرفتنا لا يمكن مطلقاً أن تكون كاملة لا يبرر التوقف عن محاولة تحصيل هذه المعرفة بقدر ما نستطيع؛ وعلى ذلك فسوف نظل على حق فى البحث عن تفسير الكون.

٧١ – ولقد اختلف الفلاسفة حول ما إذا كان ينبغى علينا أن نلتمس تفسير الكون فى المادة أم فى الروح، أعنى فى علة أولى غامضة أم فى خالق عاقل. لكن المشكلة التى يتعين علينا حلها قبل ذلك هى أن نعرف أولاً: ما التفسير..؟ حين نقول إننا سنقوم بتفسير الكون؛ فما الذى نرغب فى معرفته عن هذا الكون؟

نحن نقول، عادة، عن الواقعة المعزولة إننا فسرناها حين نكشف سببها؛ وهى تظل بغير تفسير ما لم نستطع التحقق من هذا السبب. فيمكن على سبيل المثال، أن أفسر البرودة التى تسربت إلى قدمى بوجود تيار هوائى فى الغرفة. لكننا لا نستطيع أن نفسر الكون بهذه الطريقة. فلو كان فى استطاعتنا أن نقول إن للكون سبباً لا صطدمنا بمشكلة جديدة هى: إما أن يكون هذا السبب نتيجة لسبب أسبق منه أو لا يكون. أعنى إما أن ترجع سلسلة الأسباب إلى الوراء على نحو لامتناه، وإما أن يكون هناك سبب أول ليس نتيجة لسبب آخر أسبق منه،

فإذا كانت السلسلة لا متناهية فلن نحصل فى هذه الحالة على تفسير نهائى أو أخير للعالم. أما إذا كان هناك سبب أول، فإن هذا السبب الأول نفسه سيظل واقعة بلا تفسير ما دمنا نعنى بتفسير الشئ تحديد سببه، عندئذ سوف يكون السبب الأول - حسب فرضنا- بغير تفسير، وغير قابل للتفسير لأننا لن نستطيع أن نجد له سبباً. وتفسير الكون بشئ هو فى حد ذاته سر غامض تماماً لا يمكن يقينا أن يعد تفسيراً على الإطلاق.

٧٢ - يبدو، إذن، أن السببية مبدأ قادر على تفسير الوقائع الجزئية لكنه عاجز عن تفسير الكون ككل. لكننا لو نظرنا نظرة أعمق لوجدنا أن مبدأ السببية عاجز، فى الواقع، حتى عن تفسير الوقائع الجزئية نفسها. خذ مثلاً هذه القضية: «البرد يجعل الماء يتجمد» نجد أن البرد هنا هو السبب (أو جزء من السبب) وأن الثلج هو النتيجة. لكنك ستجد أنه من المستحيل عليك أن تعرف لماذا لابد للبرد أن يكون سبباً للتجمد. فالسبب والنتيجة لا يشبه الواحد منها الآخر بأية صورة من الصور. وليس فى استطاعة المرء أن يجد بينهما صلة. ومعنى ذلك أن القول بأن: «البرد يجعل الماء يتجمد» ليس إلا واقعة غامضة لا تفسير لها، وليس فى مقدور أحد أن يتوقعها، بل إن المرء يستطيع أن يتنبأ، على العكس، بالصورة المقابلة أعنى أن البرد قد يحول الماء إلى بخار سواء بسواء.

ولا ترجع صعوبة هذه المشكلة إلى جهلنا بالأسباب التى تتوسط هذه العملية. صحيح أن القول بأن «أ» السبب يعقبه «ب» النتيجة يعنى بالطبع أن هناك بين «أ» (البرد) و «ب» (الثلج) جزئيات صغيرة لا حصر لها، أو أى تغيرات أخرى تشغل قدراً ضئيلاً جداً من الزمان تعجز قدراتنا البشرية عن إدراكه. لكن حتى لو عرفنا جميع الأسباب، والنتائج المتوسطة فإن العملية ستظل مع ذلك غامضة. افرض أن السلسلة تسير على النحو التالى: أ ، ا١ ، أ٢ ، أ٣ ... ب - فإن التسلسل أ ، أ١يظل بلا تفسير، تماماً كالسلسلة كلها من أ حتى ب. لأن «أ» شئ يختلف تماماً عن «ا١»، والمشكلة هى أننا لا نستطيع أن نعرف

كيف يمكن لواقعة جزئية معينة أن تنتج واقعة أخرى تختلف عنها تمام الاختلاف. المشكلة هى أننا لا نعرف لماذا ينبغى على «ب» أن تتبع «أ»، ولا تحل هذه المشكلة بأسباب وسطى، لأننا سنجد أنفسنا أمام المشكلة فى ذاتها؛ وهى لماذا تتبع « أ١ » «أ» - فليس الخطأ فى نقص معرفتنا بالأسباب لكنه فى مبدأ السببية ذاته، أعنى أن السببية لا تفسر شيئاً على الإطلاق[1].

يفترض التفكير الشائع، دائماً، أن الفلسفة حين تحاول تفسير الكون لابد أن تعتمد فى ذلك على مبدأ السببية، ولا سيما فكرة السبب الأول. ومن ثم فقد قيل عن المثالية إنها الفلسفة التى تذهب إلى أن السبب النهائى للأشياء جميعاً هو الروح.. Mind ، وعن المادية إنها الفلسفة التى تذهب إلى أن المبدأ الأول هو المادة. وينظر اللاهوت الشائع إلى الله على أنه سبب الكون. لكننا قد بينا أن مثل هذا التفسير عقيم مجدب[2]. سواء أقلنا أن السبب الأول هو المادة أم هو شخص كالله أو الروح أو الذرات دائمة الحركة Vortex. atoms أو قوة الكهرباء، فجميع هذه الأقوال سوف تترك الكون فى النهاية سراً لا يمكن تفسيره. ولو افترضنا أننا أصبحنا على علم بكل شئ، وأننا عرفنا ليس السبب الأول وحده بل سلسلة الأسباب والنتائج كلها، فإننا سنظل، مع ذلك، بعيدين عن فهم الكون. لأن السبب الأول الذى نقول به سيكون أولاً؛ عبارة عن سر غامض تماماً، أعنى واقعة لا يمكن تفسيرها. ثانياً؛ لأن أى تسلسل تالٍ لسلسلة الأسباب والنتائج سوف يجلب معه سراً غامضاً جديداً. فعلينا إذن أن

---

(١) وقد يعترض على ذلك بأننا هنا ننظر إلى التغير على أنه سلسلة من الظواهر المنفصلة بينما هو فى واقع الأمر تيار متصل. ولكن حتى إذا استطعنا أن نصوغ تصور السببية فى لغة الاتصال، فإن الحجة التى نسوقها هنا لن تتأثر. فسوف يظل سراً مغلقاً علينا كيف يمكن لوضع بعينه من الأشياء أن يتبعه وضع آخر لأشياء تختلف عنه.

(٢) يقصد أن هذا التفسير لا يبين «الضرورة» فى تفسير الكون بحيث تكون السلسلة كلها ضرورية، ويكون المبدأ الأول قد فُسِّر تفسيراً واضحاً بحيث يظهر أنه لابد أن يكون هو الأول (المترجم).

نتخلى عن هذا اللون من التفكير. وأن نبحث عن مبدأ آخر غير السببية نفسر به الكون.

٧٣ - عدنا من جديد إلى مشكلتنا الأصلية: ما التفسير..؟ ويمكننا الآن أن نصوغها على النحو التالى: ما لون المعرفة الذى يجعلنا ننظر إلى الشئ فنقول إنه لم يعد سراً غامضاً..؟ لنأخذ موضوعاً من أكثر الموضوعات غموضاً فى العالم، وهو موضوع الشر. حين نتساءل عن تفسير للشر فما الذى نريد أن نعرفه بالضبط.. واضح أننا لا نريد أن نعرف أصل الشر أو سببه - على الرغم من أن هذه المشكلة كثيراً ما تسمى بمشكلة أصل الشر - فافرض أن شخصاً كشف أن سبب وجود الشر هو غاز مجهول فى الجو ! (وكون الفرض مستحيلاً لا يضر بالحجة التى نسوقها) - وافرض أن العلم استطاع أن يعزل هذا الغاز، وأن يكتشف خواصه، وأن يصل إلى معرفة كاملة بالقوانين التى تتحكم فيه. فهل يمكن أن نقتنع على أى نحو بهذا الحل لمشكلة الشر...؟ أيكون هذا ما نود أن نعرفه...؟ واضح أنه ليس كذلك. فسوف نرد على هذا الحل بأن نقول إنه على الرغم من اكتشاف سبب الشر فإنه لا يزال يبدو أمامنا كشئ لا معقول، ولا يمكن فهمه: ومن الواضح أن « لامعقولية.. Irrationality الشر الظاهرة هى مصدر غموضه، أو هى التى تجعله سراً غامضاً. ولذا فإن ما نودّ أن نعرفه حقاً هو: كيف يمكن أن يكون وجود الشر فى العالم معقولاً.. reasonable؟ ويظهرنا ذلك على أن التفسير الصحيح الأصيل للكون لابد أن يبين لنا الكون معقولاً، أعنى لابد أن نجد علة معقولة Reason للكون لا سبباً Cause . وأن المبدأ الأول للعالم لا يمكن أن يكون سبباً، وإنما علة يكون العالم معلولاً لها. ويتفق ذلك مع النتائج التى وصلنا إليها أثناء دراستنا للمثالية اليونانية على نحو ما سيظهر لنا لوعدنا إلى القضية التاسعة هناك (فقرة ٣٩).

٧٤ - لو قارنا بين العلة والمعلول من ناحية، وبين السبب والنتيجة من ناحية أخرى، لوجدنا أن الأولى تخلو من المساوئ التى وجدناها فى الثانية. فنحن لا نستطيع أن نجد تفسيراً للسؤال: لماذا يتبع السبب المعين نتيجة معينة؟ لا

نستطيع أن نجد تفسيراً للسؤال: لماذا يتبع البرد التجمد؟ ولكننا لا نجد ذلك فى العلة والمعلول. لأن العلة نفسها تقدم لنا علة ذلك. فالنتيجة فى أى استدلال صحيح لابد أن تنتج من المقدمات، ونحن نعرف لِمَ يحدث ذلك. أما إذا قلنا إن البرد يجعل الماء يتجمد، أو إن التجمد ينتج من الماء فإننا لا نستطيع أن نعرف لماذا لابد أن يحدث ذلك، فلا تبدو أمامنا أية ضرورة فى ذلك، فقد يتبع البرد أى شئ آخر غير التجمد، لكن العلة لابد أن تتبع معلولها، ونحن نعرف مصدر هذه الضرورة، لأنها ضرورة منطقية. وباختصار: نحن لا نستطيع أن نستنبط التجمد من البرد؛ لأن فكرة البرد لا تتضمن فكرة التجمد. ولكننا نستطيع أن نستنبط المعلول من العلة؛ لأن فكرة العلة تتضمن فكرة المعلول، وهذا ما نعنيه بقولنا إن هذا المعلول ينتج من هذه العلة.

ولو أننا استطعنا أن نستنبط العالم، منطقياً، من مبدأ أول فإننا نكون قد فسرنا العالم. ونحن نعرف أن العالم واقعة قائمة Fact ونعرف أنه هذا اللون المعين من العالم تماماً. وما نريد أن نعرفه هو: لماذا لابد أن يكون كذلك؟ فإذا استطعنا أن نكشف مبدأً أوَّلَ، وبرهنا على أن العالم ينتج بالضرورة المنطقية من هذا الأول. برهنا فى الوقت نفسه على أن العالم لابد أن يكون على هذا النحو الذى هو عليه الآن ولاستطعنا بذلك أن نجد تفسيراً للعالم. ولكن ذلك لا يعنى سوى أن مبدأنا الأول لابد أن يكون علة Reason وأن يكون العالم، بكل ما يحتويه، نتيجة منطقية لهذه العلة. أعنى: أن نكون قادرين على استنباط العالم استنباطاً منطقياً من هذا المبدأ [1].

٧٥ – من الأهمية البالغة أن نضع فى ذهننا أن التفسير يتضمن فكرة

---

(١) سوف أفترض فى هذا القسم، وفى الأقسام التالية، أن انتقال هيجل من المنطق إلى الطبيعة هى محاولة من الاستنباط المنطقى. وهو افتراض يمكن بالطبع أن يناقش. ولكنى سوف أسوق المبررات التى جعلتنى آخذ بهذا الفرض فى مكانها المناسب. انظر فيما بعد فقرة ٤١٩ – ٤٢٤. وانظر عرضاً لوجهة النظر المضادة فى كتاب مكران Macran: «نظرية المنطق الصورى عند هيجل» ص ٨٤.

الضرورة المنطقية، وأن الغياب الظاهرى للضرورة فى العالم هو، على وجه الدقة، الذى يجعلنا نجأر بالشكوى من أن العالم لا يمكن فهمه. فالبرد يؤدى إلى ظهور الثلج تلك واقعة موجودة، لكننا لا نعرف لماذا لابد أن تكون كذلك. فهى تؤكد ذاتها فى العالم بطريقة قطعية دون أن تقدم لذلك علة معقولة Reason، وإنما هى موجودة على هذا النحو وكفى. ولهذا السبب لا نستطيع أن نفهمها ونقول عنها إنها سر مغلق. لكننا لو استطعنا أن نرى في وجودها ضرورة منطقية بدلاً من مجرد كونها واقعة موجودة، أعنى لو استطعنا أن نعرف علتها المعقولة Reason ، وأنها تخرج من هذه العلة بالضرورة كما تخرج النتيجة المنطقية من مقدماتها لاستطعنا أن نفهمها، وأن نكون بذلك قد فسرناها. وعلى ذلك فالفلسفة التى تأخذ على عاتقها تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلاً لابد أن تضع فى اعتبارها أن يكون مبدؤها الأول علة عقلية Reason لاسبباً Cause ولابد أن نشرع فى استنباط العالم من هذه العلة الأولى بحيث يظهر العالم كله كنتيجة منطقية وليس أثراً من آثار سبب ما. ولن نرى فى هذه الحالة أن الأشياء موجودة على نحو ما هى عليه فحسب، وإنما سنرى لماذا توجد على هذا النحو. وتلك هى الفكرة الهيجلية الأساسية عن التغير؛ وهذا هو ما حاولت الفلسفة الهيجلية أن تقوم به؛ ولهذا السبب فإننا نقول إن اليونانيين القدماء – ولاسيما أرسطو – كانوا يتلمسون الطريق حين ذهبوا إلى أن المبدأ الأول للعالم ليس سابقاً عليه أسبقية زمانية، أعنى: كما يسبق السبب الأثر الذى ينتجه، ولكنه يسبق العالم أسبقية منطقية، أعنى: كما تسبق المقدمة نتيجتها.

ب – العلة بوصفها الكلى:

٧٦ – خلّف لنا القسم السابق مشكلتين مباشرتين وملحّتين: الأولى: إلقاء الضوء على ما نقصده بالعلة المعقولة Reason ؛ لأننا قدمنا عنها فكرة غامضة فحسب. والثانية: توضيح المشكلة الآتية: هب أننا وجدنا علة أولى للعالم، ألا تتضمن هذه العلة مساوئ السبب الأول..؟ لقد كان السبب الأول

غامضاً غموضاً مطلقاً لأنه لم يكن نتيجة لسبب أسبق منه؛ ألا تكون العلة غامضة كذلك غموضاً مطلقاً لأنها ليست معلولاً لعلة أسبق منها؛ ولأنها، رغم كونها علة، فهي نفسها لا تفسرها علة سابقة عليها..؟ وسوف نبحث أولى هاتين المشكلتين في هذا القسم، ثم نبحث المشكلة الثانية في القسم التالي.

٧٧ - يتألف الكون من كثرة كثيرة من الأشياء الجزئية، وقد تكون هذه الأشياء كائنات مادية، وقد تكون كائنات نفسية: كالعقول، والأفكار، والوجدانات، ولكنها في كلتا الحالتين أشياء جزئية. ولا يمكن أن يكون المبدأ الذي نبحث عنه هو نفسه جزئياً؛ لأنه علة للأشياء الجزئية. فعلى الرغم من أن السبب الأول كان من الممكن أن يكون هو نفسه شيئاً، فإن العلة لا يمكن أن تكون شيئاً. هب أننا قلنا، كما ذهب أفلاطون، أن علة الأشياء جميعاً هو الخير Good أعني أن أي شيء في العالم موجود على نحو ما هو عليه لأنه من الخير أن يوجد على هذه الصورة. إن الخير في هذه الحالة لا يمكن أن يكون شيئاً جزئياً، صحيح أن الأشياء الجزئية خيرة، لكن الخير نفسه لا يمكن أن يكون هذا الشيء الجزئي أو ذاك. وقد نقول، بنفس الطريقة، إن علة المثلث المتساوي الزوايا أنه متساوي الأضلاع، لكن فكرة تساوي الأضلاع ذاتها ليست شيئاً موجوداً وجوداً فعلياً قائماً بذاته مستقلاً عن المثلثات. لأن أي شيء جزئي موجود في زمان ومكان. في حين أن العلل ليست أشياء تسبح في المكان، فلا يمكن أن نعرفها بالمجهر أو المرقب، كلا، ولا هي توجد في الزمان كما توجد الكائنات النفسية في الأذهان. فإذا افترضنا عدم وجود أذهان، ولا مثلثات متساوية الأضلاع، فسوف تظل فكرة تساوي الزوايا موجودة، وسوف تظل علتها هي تساوي الأضلاع.

العلة، إذن، ليست شيئاً له وجود فعلي مستقل أو قائم بذاته، فهي تجريد. وقد نتحدث عن الشيء وعلته كما لو كانا منفصلين. والواقع أنهما منفصلان في الفكر فقط؛ أما إذا قلنا إن علة الشيء منفصلة عن الشيء نفسه فذلك ليس إلا تجريداً؛ فالخير عبارة عن تجريد من الأشياء الخيرة، وفكرة توازي الأضلاع تجريد

من الأشكال متوازية الأضلاع، والمبدأ الأول للعالم، أو علته الأولى ليست شيئاً يوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن العالم.

وإذا كان لابد أن نفصله عن العالم فإن ذلك لا يتم إلا فى الفكر فحسب؛ لأن هذه العملية عبارة عن تجريد، والتجريد كلى، ومن ثم فلابد أن تكون العلة كلية. ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة من تحليلنا لعملية التفسير، وهى نفسها النتيجة التى سبق أن وصلنا إليها، بطريقة مختلفة، فى الفلسفة اليونانية.

وبالتالى فإن المبدأ الأول للعالم «أو المطلق»، أو مصدر الأشياء جميعاً هو.. كلى Universal . وعلينا أن ننظر إلى الكلى بوصفه علة ينتج عنها العالم بوصفه معلولاً منطقياً لها، وبالتالى فلابد أن يكون من الممكن أن نستنبط العالم بالفعل من هذه العلة.

٧٨ – قد يعترض معترض فيقول: إن فكرة العلة العقلية Reason تعنى طريقة فى الاستدلال وليست مجرد مجموعة من التصورات أو الكليات، لكننا لو تأملنا أى استدلال بالفعل كالاستدلال الآتى:–

كل الخشخاش جميل

بعض الخشخاش أحمر

إذن بعض الأشياء الحمراء جميلة

لوجدنا أنه يتألف من سلسلة من التصورات: «فالخشخاش» تصور، وكذلك «الأحمر» و «الجميل». أما كلمة «كل» أو «بعض» فهما يعبران عن مقولتى الجملة والكثرة، وكلمة «يكون» تعبر عن تصور الوجود، أو ربما تصور الاشتمال،[1] ولو فعلنا كما يفعل المناطقة الصوريون، وأفرغنا المضمون المادى من

(١) كلمة «يكون» مضمرة فى اللغة العربية ظاهرة فى اللغات الأجنبية، فالأصل أن يقال «الخشخاش يكون أو هو جميل، ويكون أو هو أحمر وبعض الأشياء هى حمراء.. إلخ.» (المترجم).

عملية الاستدلال لاستطعنا أن نكتب الاستدلال السابق على النحو التالى:

كــل أ هو ب

بعض أ هو جـ

إذن بعض ب هو جـ

وسوف نجد أن الرموز أ ، ب ، جـ، لا تزال هنا أيضاً تمثل مجموعة من التصورات، وإنْ كانت أكثر تجريداً من التصورات السابقة. وهكذا نجد أن العلة، حتى من هذه الوجهة من النظر، هى سلسلة من التصورات.

وهذا القول لا يعتمد على ما يعرف فى المنطق باسم نظرية المذهب التصورى Conceptualism ؛ فنحن لا ننكر أننا نناقش أشياء واقعية كالخشخاش، والأشياء الحمراء ... إلخ ولا نؤكد أننا نقوم بعملية استدلال للأفكار فحسب، فعملية الاستدلال تنطبق على الأشياء، ولكن عملية الاستدلال نفسها التى تنطبق على الأشياء تتألف من سلسلة من الأفكار أو الكليات.

والقول بأن العلة -إذا ما نظر إليها على هذا النحو ليست مجموعة من الكليات الجامدة الميتة، وإنما هى عملية Process أو حركة للكليات نستطيع بواسطتها الانتقال من إحدى الكليات إلى الأخرى - هذا القول لفتة خصبة للغاية من هيجل. لكننا سوف نتركه الآن كما هو بغير تطوير. لأن النقطة الوحيدة التى نود أن نشير إليها الآن هى أن العلة الأولى للعالم تتألف من كليات أو هى الكلى. ولا تزال هذه الفكرة بالطبع غامضة للغاية. لكن المبدأ الغامض، الذى تعبر عنه هذه الفكرة، سوف يحدِّد نفسه ويعين ذاته كلما تقدمنا.

(جـ) العلة بوصفها تعيناً ذاتياً.. Self - determined

٧٩ - إذا افترضنا أننا وجدنا العلة الأولى للعالم، ألا يمكن أن تكون هذه العلة - كالسبب الأول- واقعة غامضة بغير تفسير..؟ تلك هى المشكلة الثانية

التى علينا الآن أن ندرسها.

إن المبدأ الأول الذى نحاول أن نفسر الكون عن طريقه لابد أن يحقق شرطين:

الشرط الأول: أن يكون قادراً على تفسير العالم، أعنى أنه لابد أن يبين لنا كيف يخرج منه العالم خروجاً ضرورياً، وهذا الشرط يتوافر فى مبدأ العلة الأولى، ولكنه لا يتحقق فى مبدأ السبب الأول: فلو افترضنا أن المبدأ الأول هو السبب الأول لوجدنا أنه لا يفسر العالم فى هذه الحالة. إذ من المستحيل أن نرى أية علاقة ضرورية بين السبب والمسبب. لكنا حين نفترض أن المبدأ الأول هو العلة الأولى فسوف يكون فى استطاعتنا أن نرى كيف يمكن للعالم أن يكون معلوماً ضرورياً. وفى هذه الحالة يكون التفسير سليماً؛ لأننا نجد الرابطة المنطقية الضرورية بين العلة والمعلول.

الشرط الثانى: (الذى لابد من توافره فى المبدأ الأول) هو أنه لابد أن يفسر نفسه بنفسه، إذ لو بقى بلا تفسير فسوف يكون عبارة عن غموض مطلق، كذلك يكون غموضاً مطلقاً لو فسره شئ، فضلاً عن أنه لن يكون – فى هذه الحالة– مبدأ أول، لأن الشئ الذى فسره سيكون فى هذه الحالة سابقاً عليه، كما أنه سيكون كمبدأ للتفسير أعلى منه. ومن ثم فلابد أن يكون للمبدأ الأول تفسير نابع من ذاته ولا يتوافر هذا الشرط فى السبب الأول: إذ لابد أن يكون معنى السبب الأول أنه شئ موجود يحتاج إلى سبب أعلى منه، لكن العلة هى المبدأ الذى يفسر نفسه Self - explicatory

٨٠ – ولقد حقق اسبنوزا هذا الشرط الثانى، أعنى أن يكون المبدأ الأول مما يفسر نفسه بنفسه. فالمبدأ الأول عنده هو الجوهر Substance وهو يعرف الجوهر بأنه: «ماهو ذاته، وما يتصور خلال ذاته. وهو التصور الذى لا يعتمد فى تكوينه على أى تصور آخر..» (١).

---

(١) اسبنوزا: الاخلاق، التعريف الثالث.

واسبنوزا يصف الجوهر أيضاً بأنه سبب ذاته Causa Sui . ولا شك أن كلمة السبب Cause تستخدم هنا بمعنى أوسع من المعنى الذى سبق أن استخدمناها فيه. فقد سبق أن رأينا أن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون سبباً من أى لون. والمسألة هنا مسألة مصطلحات فحسب. فما يعنيه اسبنوزا هو أن الجوهر يحدِّد نفسه بنفسه، ويعين ذاته، وهو يفسر نفسه بنفسه؛ لأن ما يحدده شئ آخر غير ذاته لا يمكن فهمه، وكذلك لا يمكن تفسيره، إلا بالرجوع إلى هذا الشئ الآخر.

٨١ – العلة هى، إذن، المبدأ الوحيد الذى يمكن أن يفسر نفسه بنفسه. ومن المستحيل أن نفهم هذه العبارة فهماً تاماً قبل أن نصل إلى المنطق الهيجلى بالتفصيل، أو حتى نألف، على الأقل، تحديداته الرئيسية. غير أن الملاحظات التالية سوف تكون ضرورية فى هذه المرحلة العامة؛ لأنها ستعطينا فهماً تمهيدياً للموضوع. لو كان هناك شئ آخر غير العلة نعتبره المبدأ الأول للأشياء، فسوف يكون من الممكن للعقل باستمرار أن يطالب بمبدأ أعلى. فلو افترضنا أن المادة هى علة العالم، فسوف يظهر سؤال فى الحال: وما علة المادة..؟ وسبب ذلك أن المادة ليست علة معقولة Reason ولا يمكن أن تكون كذلك، رغم أنها يمكن أن تكون سبباً.. a Cause . فى حين أن مثل هذه المشكلة لا تظهر فى حالة العلة الحقيقية الأصلية؛ لأنه إذا كان من المناسب تماماً أن نسأل ما علة المادة، أو الشر، أو هذا الكتاب أو ذلك المنزل، فسيكون من السخف أن نسأل ما علة العلة. فالحاجة إلى تفسير العالم تعنى – كما سبق أن ذكرنا– أننا نريد أن نبرهن لأنفسنا على أن العالم ليس محض واقعة توجد على هذا النحو، ولكنه ضرورة منطقية. فنحن نريد ألا يبدو العالم كواقعة تؤكد نفسها أمام الشعور تأكيداً قطعياً، وإنما يبدو لنا كشئ معقول نابع من العقل، وهو تجسيد له [1]. إننا نتساءل عن معقولية العالم، ولو أجبنا عن هذا التساؤل، أعنى لو برهنا على أن

---

(١) هنا استخدام مزدوج لكلمة Reason التى تعنى فى اللغة الانجليزية العقل والعلة فى آن معاً، والمؤلف يستخدمها فى هذا السياق بالمعنيين (المترجم).

العالم معقول أو عقلى Rational فإننا لن نتساءل بعد ذلك عن معقولية العلة المعقولة Reason ؛ لأن التساؤل عن معقولية العلة المعقولة هو تساؤل لا معنى له. فلو فهمنا معنى العلة الخالدة فى ذاتها لوجدنا أنها لابد أن تكون بالضرورة عقلية تماماً، ولا يمكن أن نتساءل عن شئ أبعد من ذلك لأن العلة هى علة ذاتها. إنها حسب تصورها نفسه، تفسر نفسها بنفسها، وتحدد ذاتها بذاتها.

٨٢ - قد يقال إنه على الرغم من أن هذه الملاحظات قد تكون صحيحة عن العلة عموماً، فإنها قد لا تكون كذلك عن هذه العلة الجزئية أو تلك. والتفرقة بين العلة عموماً، والعلة الجزئية تشبه التفرقة بين مبدأ السببية، والسبب الجزئى؛ فالبرد سبب جزئى لكنه ليس مبدأ السببية. وتوازى الأضلاع علة- علة الخصائص المختلفة للمثلث - لكنه ليس العلة بصفة عامة. وكما أننا قد نتساءل عن سبب السبب، فإننا قد نتساءل أيضاً عن علة العلة. وسلسلة الاستدلال يمكن أن تحتوى على سلسلة من القضايا التى تسمى أ ، ب ، جـ.. إلخ. وقد تكون «جـ» علة وتكون «د» معلولاً ولكن هذه العلة «جـ» هى نفسها معلول لعلة أسبق هى ب... وهكذا قد نتساءل عن علة العلة الذى قد يكون هو العلة الأولى للعالم، كما قد نتساءل عن سبب السبب الأول.

ويمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بالملاحظة الآتية:

إن العلة الأولى للعالم ليست علة جزئية: ليست هذه العلة أو تلك. وإنما هى العلة بالذات، العلة بصفة عامة، أو مبدأ العلة. ومبدأ المعقولية ذاته يحتم علينا ألا نتساءل عن علة أبعد من ذلك. وسوف نرى فى منطق هيجل أنها العلة المعقولة ككل، أعنى: مبدأ المعقولية كله الذى هو مصدر العالم وأساسه. غير أننا لابد أن نرجع قليلاً تفسير هذه الفكرة بالتفصيل.

د - الفكر الخالص Pure Thought

٨٣ - إذا كان المبدأ الأول علة Reason، وإذا كانت العلة تتألف من

كليات فإن السؤال التالى سيكون ، هل هذه العلة تتألف من جميع الكليات أم من بعضها فحسب؟ وإذا كانت تتألف من بعض الكليات فعلى أى أساس سوف نحذف البعض الآخر؟ وكيف يمكن لنا أن نعرف الكليات التى هى علة للعالم ونميزها عن الكليات التى ليست علة..؟

لقد وجد هيجل الإجابة عن هذه الأسئلة فى فلسفة كانط، فقد كان لكانط فضل فى هذا الموضوع أكثر بكثير من فضل أفلاطون. فالمبدأ الذى حاول أفلاطون أن يفسر العالم على أساسه هو عالم المثل، وهو - كما يجب أن يسمى- نسق من الكليات، لكنه لم يضع أية تفرقة بين الكليات. فكل كلى، وأى كلى، موجود فى مبدئه الأول. فهناك مثال للحصان، ومثال للمنضدة، ومثال للمقعد، ومثال للخير. ومثال للاحمرار، ومثال للقذارة.. وهكذا إلى ما لا نهاية. وأى فئة يمكن تصورها من الأشياء أو العلاقات لها مثال Idea. والمفروض أن هذه المثل تفسر وجود الأشياء الخارجية، فالكراسى موجودة فى العالم الأرضى؛ لأن هناك مثالاً للكرسى فى عالم المثل. ولكن كيف، ولماذا، يؤدى مثال للكرسى إلى ظهور الكراسى الموجودة فى العالم؟ ذلك ما لم يستطع أفلاطون تفسيره. فحتى لو وُجِدَتْ هذه المثل فإننا لا نستطيع أن نجد أية ضرورة فى أن ينتج مثال الكرسى الكراسى الفعلية. وقل مثل ذلك فى العلاقة بين المثل الأخرى والأشياء الجزئية التى تهيمن عليها.

٨٤ - ونحن نجد كذلك عند كانط نظرية أخرى للكليات؛ فمقولاته كليات. لكنه بالطبع لم ينظر إلى هذه الكليات على أنها موضوعية - على نحو ما فعل أفلاطون حين ذهب إلى أن المثل موضوعية - وإنما أصر كانط، على العكس، على أن المقولات تصورات ذاتية للعقل البشرى. فهى ليست كائنات موضوعية حقيقية بأى معنى من المعانى. وبالتالى فلم يحاول كانط استخدام هذه المقولات على أنها المبدأ الأول فى تفسير العالم. أعنى أنها ليست مبادئ أنطولوجية للوجود عنده، وإنما هى فقط مبادئ ابستمولوجية للمعرفة. وإن كان مذهبه يتضمن تلك اللفتة الخصبة التى تقول إن المقولات هى فئة خاصة من الكليات تتميز

عن جميع الكليات الأخرى، فهى ليست حسية وإنما هى أولية قبلية a Priori (أى سابقة على التجربة) بينما جميع الكليات الأخرى: كالأحمر، والكرسى، والحصان، هى كليات حسية بعدية a Posteriori . وهذه الكليات الحسية نكتسبها بالتجربة. أما المقولات فهى سابقة على كل تجربة؛ لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة.

ولقد أخذ هيجل، وهو يبحث عن مبدأ للتفسير، كما فعل أفلاطون من قبل بالقول بأن المبدأ الأول يتألف من كليات موضوعية. لكنه أخذ عن كانط فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات غير الحسية، والأخيرة هى المقولات أو التصورات «الخالصة»، وهى خالصة بمعنى أنها لا تحتوى على أى أثر حسى. والمبدأ الأول للعالم عند هيجل – أو العلة الأولى للأشياء – لا يتألف من جميع الكليات كما هى الحال عند أفلاطون، وإنما هو نسق من الكليات غير الحسية الخالصة.

٨٥ – وقد يبدو لأول وهلة كيف استفاد هيجل من هذه التفرقة بين الكليات المستمدة من الحس والكليات الخالصة؛ لكنا نستطيع توضيح ذلك من الفصل الذى يقوم به المنطق الصورى بين الأشياء والفكر؛ ففى القياس الآتى:

كل الخشخاش جميل

بعض الخشخاش أحمر

إذن بعض الأشياء الحمراء جميلة

– نجد أن الصورة الآتية تحتفظ بهذا الاستدلال كله كما هو–

كل أ هو ب

بعض أ هو جـ

∴ بعض ب هو جـ

علينا أن نلاحظ أن هذه الصورة الأخيرة لم تحذف أى جانب من جوانب الاستدلال السابق، وإنما حذفت فحسب العنصر الحسى. ونحن الآن نبحث عن مبدأ سوف يكون علة الأشياء، لكن المبدأ الذى هو علة لتفسير الأشياء يتضمن صراحة الفصل بين الأشياء والعلة. فإذا كانت العلة سوف تُفَسِّر الأشياء لَتَطَلَّب ذلك ألا تحتوى هذه العلة على أى شئ من الأشياء التى تقوم بتفسيرها؛ إذ لا فائدة من تقديم شئ ما على أنه تفسير لهذا الشئ نفسه. ومن ثم فإنه لابد أن تكون لدينا العلة كما هى فى ذاتها، أى: العلة الخالصة. لابد أن نتخلص تماماً من كل عنصر حسى؛ لأن العنصر الحسى هو - على وجه الدقة - عنصر «الأشياء»، أعنى: الأشياء التى علينا أن نفسرها.

ويلقى المنطق الصورى، إلى حد ما، ضوءاً على مثل هذا الفصل؛ فهو يجرد الأشياء التى تستدل منها تماماً، أعنى أنه يحذف العنصر الحسى «كالخشخاش» و«الاحمرار» وما شابه ذلك، ويبقى على العملية الخالصة للاستدلال نفسه. ومعنى ذلك أننا إذا ما وجدنا أن القياس الصورى يتضمن تصورات معينة سوف تكون هذه التصورات تصورات خالصة، ومن المحتمل جداً أن تشكل جانباً من العلة الخالصة Pure Reason [1] التى نبحث عنها أكثر من التصورات التى يتضمنها القياس المادى. لكن التصورات التى يتضمنها القياس الصورى هى بالضبط المقولات الكانطية: «كل»، و«يكون» - أو «الجملة» و «الكثرة» و«الوجود».... إلخ.

٨٦ - لكن ذلك يطلعنا فحسب على بصيص ضئيل من نور الحقيقة التى رآها هيجل، وهى أن ما يفسر العالم لابد أن يكون سابقاً عليه، أعنى لابد أن يكون قبل العالم لأنه المبدأ الأول. ولكن هل هذه الأولوية أولوية منطقية أم زمنية.؟ إنها ليست أولوية زمانية، كما سبق أن رأينا فى مناقشاتنا للمثالية

(١) أو العقل الخالص، والمعنى واحد بالطبع ما دام المؤلف يستخدم العلة بمعنى العقل أيضاً، أو العلة العقلية على نحو ما توجد فى العمليات المنطقية فى مقابل السبب المادى الذى يوجد فى العالم المادى (المترجم).

اليونانية فى القضية التاسعة (فقرة رقم ٣) التى لخصنا فيها النتائج التى انتهينا إليها : «المبدأ الأول هو أول فقط؛ بمعنى أن له أسبقية منطقية على الأشياء جميعاً، وهو ليس أول فى الزمان». لأن ما هو أول فى الزمان لابد أن يكون سبباً، والنتيجة السببية هى التى تكون نتيجة زمانية. والمبدأ الأول الذى يُنْظَرُ إليه على أنه يسبق العالم فى الزمان لابد أن يكون سبب العالم، مع أن المبدأ الذى نبحث عنه هو علة وليس سبباً أول. والعلة لا تسبق معلولها فى الزمان لأن الأسبقية هنا أسبقية منطقية فحسب.

والمقولات الكانطية سابقة على العالم بهذا المعنى نفسه. صحيح أن كانط لم يستخدم بالفعل هذه العبارة، وهى أن المقولات «سابقة على العالم»، وإنما قال إن المقولات سابقة على التجربة، لكن التجربة هى العالم. التجربة لفظ استخدمه كانط لأنه كان ينظر إلى كل شئ من وجهة نظر ابستمولوچية ذاتية. ولكن ما ينظر إليه ذاتياً على أنه تجربة ينظر إليه موضوعياً على أنه العالم؛ لأن مصطلح «التجربة Experience» عند كانط يعنى كل تجربة ممكنة، سواء أكانت تجربة للموضوعات الخارجية فى المكان، أم تجربة للموضوعات الداخلية فى الزمان. كالوجدانات والأفكار.. إلخ فهى من ثم تشمل كل الموضوعات الممكنة فى المكان وجميع الكائنات النفسية فى الزمان. وعلى ذلك فالتجربة ترادف العالم.

٨٧ – المقولات الكانطية، إذن، سابقة على العالم، وهى فضلاً عن ذلك تشتمل على الكليات الخالصة فحسب، أما الكليات الحسية مثل «الكرسى» و «الحصان» و «البياض» فهى ليست سابقة على العالم. وذلك لأن الكليات غير الحسية هى كليات ضرورية، وهى من ثم شرط للتجربة، بينما الكليات الحسية (أو المستمدة من الحس) ليست كذلك، فمن المستحيل أن تكون هناك تجربة، أعنى أن يكون هناك عالم، بدون هذه الكليات الخالصة، وهذا ما نعنيه بقولنا : إنها ضرورية. لكن من الممكن تماماً أن يكون هناك عالم بدون كليات حسية. خذ مثلاً تصور «البياض» : من اليسير تماماً أن نتخيل عالماً لا توجد فيه أشياء بيضاء. وكذلك من اليسير تماماً أن نتخيل عالماً لا تكون فيه لتصورات مثل :

«الكرسى»، «الحصان» أية ماصدقات خارجية، لكن الأمر مختلفٌ تمام الاختلاف فيما يتعلق بتصورات مثل: «الوحدة Unity» و «الكثرة Plurality» و«الوجود الفعلى Existence»، و«اللاوجود.. non - Existence» و«الجوهر Substance»؛ إذ لا يمكن تصور عالم بلا وحدة؛ لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته عالماً واحداً. ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضوع واحد. وكذلك «الكثرة»، فمن الضرورى أيضاً أن ننسبها هى الأخرى لأى عالم نتصور أنه «واحد». وقل نفس الشئ عن «الجملة Totality» و «الإثبات Affirmation»، و«النفى Negation»... إلخ. فمن المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن إثبات شئ فيه أو إنكاره أو أن يقال عن أشيائه: إنها «موجودة»، أو «غير موجودة».

٨٨ - المقولات تؤلف، إذن، ذلك اللون من المبدأ الأول للتفسير الذى كنا نبحث عنه تماماً. ومن ثم فلابد أن تكون المقولات علة لعالم يكون هو نتيجة لها. وإذا استطعنا أن نعرض ذلك فى شئ من التفصيل فسوف يكون أمامنا تفسير للكون. لكن ذلك يفرض على المقولات، كما سوف نرى، مهمة ليس لدينا حتى الآن أى مبرر يجعلنا نزعم أنها قادرة على القيام بها. لقد برهنا على أن المقولات هى الشروط المنطقية للعالم. لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نعود القهقرى من الواقعة إلى شروطها المنطقية، فإننا لا نستطيع باستمرار أن نعكس العملية فنسير من الشروط المنطقية إلى الواقعة. والشروط المنطقية فى هذه الحالة تشبه السببية، فلو أن السماء أمطرت لكان فى استطاعتنا أن نقول إنه لابد أن تكون هناك سحب؛ لأن السحاب شرط ضرورى لسقوط المطر. ولكننا لا نستطيع أن نعكس العملية فنقول إن السماء لابد أن تمطر لأن هناك سحباً فى الأفق؛ إذ أن السحب كثيراً ما تظهر دون أن يعقب ظهورها سقوط المطر. وبنفس هذه الطريقة فقد يبدو أنه على الرغم من أننا قد برهنا على أن المقولات شروط ضرورية للعالم فلا يستتبع ذلك أن يكون العالم معلولاً ضرورياً لها. وإن كانت البرهنة على ذلك ضرورية إذا كنا نريد تفسير العالم تفسيراً حقيقياً أصيلاً.

إذن لابد أن يبين لنا مثل هذا التفسير أننا لو سلمنا بالمبدأ الأول؛ لنتج عنه العالم بالضرورة. وما دام المبدأ الأول يرتبط بالعالم، لا كما يرتبط السبب بالنتيجة، وإنما كما ترتبط العلة بمعلولها، معنى ذلك أن العالم لابد أن يستنبط منطقياً من العالم كما تُستنبط النتيجة من مقدماتها. ولا نستطيع الآن أن ندرس كيف يُمكن أن يحدث ذلك. افرض أننا سلمنا بأن المقولات هى الحقائق الأنطولوچية التى تسبق العالم، فقد نتساءل: لماذا لابد لها أن تنتج العالم.؟ كيف يخرج العالم من المقولات..؟!

لماذا لا تبقى فى ذاتها على نحو ما هى عليه، وإلى الأبد، دون أن يظهر منها شئ..؟ لقد كنا نعجز عن أن نرى كيف يمكن أن يفسر لنا مثال الكرسى عند أفلاطون – الوجود الفعلى للكراسى الجزئية، حتى لو سلمنا بحقيقة المثال. ونحن عاجزون الآن عن أن نرى كيف يمكن أن نفسر وجود الأشياء حتى ولو سلمنا بحقيقة المقولات وبأسبقيتها على العالم. ولكى نجيب عن هذه الأسئلة لابد لنا أن نبرهن على أن العالم يخرج من المقولات المنطقية بالضورة، أو أنها العلة التى يتبعها العالم بوصفه معلولاً لها، وليس فى استطاعتنا أن نفعل ذلك إلا إذا قمنا باستنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات.

لقد وجد هيجل – حين حاول أن يأخذ على عاتقه هذه المهمة – أنه لن يستطيع أن يجد العون عند كانط على الإطلاق؛ لأن التفسير الذى يسعى إليه يتطلب شرطين قدم لنا كانط أحدهما، ثم كان على هيجل نفسه أن يكتشف الثانى. أما أولهما: فهو أن المقولات لابد أن تكون شروطاً منطقية للعالم، ولقد ذكر كانط أنها كذلك. والشرط الثانى: أنه لابد أن يكون من الممكن استنباط العالم استنباطاً منطقياً من المقولات. وبيان أن ذلك ممكن هو اكتشاف هيجل الخاص وسر منهجه الجدلى. وليس فى استطاعتنا – فى هذه المرحلة – أن نسوق أية توضيحات عن الطريقة التى حل بها هيجل هذه المشكلة؛ لأننا سنتناول هذا الموضوع فيما بعد، فعلينا الآن أن نوجه انتباهنا إلى ملاحظات أخرى.

٨٩ – هناك عدة طرق يمكن لعقل المبتدئ أن يكون فيها عرضة لخطأ

واضطراب عنيفين فيما يتعلق بحقيقة الدائرة المزعومة للفكر الخالص أو الكليات غير الحسية. والمشكلة الرئيسية هى أن العقل الساذج يصر دائماً على أن يفهم الحقيقة الأنطولوچية للكليات على أنها ترادف القول بوجودها الفعلى. فحين يقال إن المبدأ الأول للعالم، أو المطلق، عبارة عن نسق من المقولات - فمن المحتمل أن يقفز إلى الذهن سلسلة كاملة من الأفكار الشائعة لكنها خاطئة. فنسق المقولات هذا هو المبدأ الأول وهوما كان قائماً «قبل جميع العوالم» والعالم مخلوق منه. ومن هنا - كما يقال - لابد أن تكون المقولات موجودة منذ ملايين السنين قبل خلق العالم. لكن كيف يكون ذلك ممكناً..؟ وأين وجدت هذه المقولات..؟ وأين توجد الآن..؟ أهى مختفية فى أماكن بعيدة وراء النجوم..؟ كلا، لأن ذلك كله يعنى أنها أشياء مادية. فهل معنى ذلك أنها ليست أشياء مادية وإنما هى كائنات نفسية كالأرواح أو الأنفس..؟ وهل تشكل نوعاً من روح العالم..؟ وإذا كانت موجودة قبل العالم فكيف يمكن أن نتصور ذلك..؟ كيف يمكن، مثلاً أن توجد مقولة «السبب» وجوداً فعلياً وحدها وبذاتها دون أن تكون هناك أسباب ونتائج فعلية..؟ كيف يمكن أن توجد «الوحدة» دون أن تكون وحدة شئ ما..؟ وماذا نعنى «بالواحد» الذى يوجد قبل العالم، أعنى: قبل أن يوجد الحصان الواحد ،والإنسان الواحد، والنجم الواحد، أو أى (واحد آخر) ...؟.

ولو فسرت الهيجلية على هذا النحو لكان من الطبيعى أن ينظر إليها على أنها مجرد رطانة بلا معنى يتعلمها الناس دون أن يخفف تعلمها من رطانتها، غير أن هيجل لم يعلّم أحداً شيئاً من هذه السخافات. والواقع أن أحداً لا يستطيع أن يقول لنا أين توجد المقولات لسبب بسيط هو: أنها لا توجد فى أى مكان. فهى ليست «أشياء» وُجِدَتْ قبل أن يبدأ العالم: لا أشياء مادية، ولا أشياء نفسية. وهى لا توجد، ولم توجد، ولن توجد عملياً على الإطلاق، وإنما هى تجريدات خالصة، لكنها مع ذلك حقيقية.. Real - ومعنى ذلك أن وجودها مستقل، فى حين أن وجود الأشياء يعتمد عليها. والأشياء تعتمد عليها لأنها - كما بيَّن كانط- الشروط الضرورية للعالم: فلا يمكن أن يكون للعالم وجود

بدونها لأن وجوده يعتمد عليها، ولكنها تعتمد فى وجودها على نفسها فحسب. وهذه العبارة الأخيرة لا يمكن البرهنة عليها بالتفصيل إلا عن طريق عرض منطق هيجل كله. ولكننا سبق أن رأينا، بصفة عامة، أن نسق المقولات يؤلف العلة المعقولة « Reason » وأن هذه العلة المعقولة هى علة ذاتها فهى تعين نفسها، وتحدِّد ذاتها، وتفسر نفسها بنفسها. ومعنى ذلك أنها تعتمد على نفسها فحسب، ومعناه أيضاً أنها الحقيقية.

٩٠ – أما المشكلة الأخرى، وهى أنه من المستحيل تصور الوحدة دون أن تكون وحدة شئ ما، أعنى أنه من المستحيل أن نتصور «الواحد» بذاته منفصلاً عن الإنسان الواحد والحصان الواحد، أو أى شئ واحد من هذا النوع هذه المشكلة تقوم على نفس الفهم الخاطئ الذى قامت عليه المشكلة السابقة. فكل ما نريد أن نقوله هو أنه من المستحيل أن نتصور أن «الواحد» يوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الشئ الواحد، وهذا جد صحيح. غير أن هيجل لم يفترض مطلقاً أن الواحد يمكن أن يوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الشئ المادى، فالفصل بينهما ليس إلا فصلاً منطقياً فحسب، أعنى فصلاً فى الفكر وحده. فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بذاتها، بل لابد أن تكون كمية من الزبد، أو السماد، أو الحديد أو ما شابه ذلك. ولا يمكن أن ينفصل الكل من الزبد فى الواقع. فلا تستطيع مثلاً أن تضع الكم فى جيب والزبد فى جيب آخر، وإنما يمكن فصلهما فى الفكر فقط؛ إذ نستطيع أن نجرد الكم من الزبد، والحديد، والسماد وبذلك يمكن أن نقول: إن فكرة الزبد تنفصل منطقياً عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان، ففكرة الكم ليست هى فكرة الزبد، وهذا هو كل ما نقصده.

٩١ – وهناك لون آخر من ألوان هذا الخلط حين نعترض على هيجل، معتمدين على مبررات سيكولوچية – فنقول إن التصورات بوصفها عمليات ذهنية هى نتيجة لإدراكاتنا الحسية، وهى تأتى إلينا بعد إدراك الموضوعات الجزئية الفردية. وقد يُظَنُّ أن هذا الاعتراض خطير ضد النظرية الهيجلية التى تقول إن التصورات، والمقولات، سابقة على التجربة وعلى العالم. غير أنك لن تجد أحداً

على الإطلاق- وعلى رأسهم جميعاً هيجل نفسه- ينكر الواقعة السيكولوچية التى تقول إن الوعى بالأشياء الجزئية سابق على الوعى بالكليات.

ولقد كان هيجل مدركاً تماماً لهذه الحقيقة التى اعتبرها بالغة الوضوح لدرجة لا تستحق معها الإشارة. رغم أنها تعارض موقفنا القائل بأن المقولات سابقة على الإدراك الحسى، لا فى الزمان، بل أسبقية منطقية فى الفكر. فلا شك أننا كأفراد نعرف السببية عن طريق دراستنا للعالم من حولنا، وبهذا يكون تصور السببية، أو أى تصور آخر، قد جاء بعد الإدراك الحسى واستُمد من التجربة.

لكن ما نعرفه أخيراً (أى بعد التجربة) هو أول (أى سابق عليها منطقياً) مثلما نعرف واقعة من الوقائع قبل أن نعرف عللها. فقد لا يكون لدى الحيوانات، أو الأطفال فكرة عن الوحدة Unity ؛ فالأطفال لا يتعلمونها إلا باحتكاكهم المباشرة بأشياء، أعنى عن طريق التجربة وحدها. ونحن لا نستطيع أن نكون فكرة عن «الواحدة» قبل أن نرى حصانا واحداً، وبقرة واحدة، وشجرة واحدة، لكن على الرغم من أننا لا نعرف هذه الفكرة فى تجربتنا الذهنية إلا أخيراً، فإنها مع ذلك متضمنة منذ البداية فى إحساساتنا وإدراكاتنا الفجة، وهذه الإدراكات الحسية تصبح مستحيلة بدونها، وهى لهذا شرط لهذه الإدراكات ولها أسبقية منطقية عليها. فوضع المقولات عند هيجل هو نفسه وضع الزمان والمكان عند كانط.

فقد سبق أن رأينا أن كانط يذهب إلى أن الزمان والمكان هما صورتان لحدسنا وأنهما يسبقان كل تجربة. ورأينا أيضاً أن هذه الفكرة لادخل لها بتحليل علماء النفس للطرق التى ندرك بها الزمان والمكان خلال التجربة؛ فالزمان والمكان لهما أسبقية منطقية على التجربة. ولا يعنى ذلك أننا يمكن أن نعرف الزمان والمكان قبل أن تكون لدينا أية تجربة، وإنما هو يعنى نفس المعنى الذى ذكرناه عن المقولات.

وهذا الخلط السيكولوچى صنو لخلط آخر سبق أن ناقشناه. فالتساؤل عن

الكيفية التى يمكن أن نتصور بها وجود المقولات قبل العالم وبمعزل عن الأشياء الفعلية ينشأ من افتراض أن هيجل يعتقد أن المقولات موجودات موضوعية فعلية. وينشأ الخلط الحالى من افتراض أن هيجل يعتبر المقولات موجودات ذاتية أعنى تصورات ذاتية توجد فى الأذهان بالفعل؛ ذلك لأن التصورات الذاتية توجد فى الذهن متأخرة فى تطورها. لكن المقولات بوصفها حقائق واقعية.. Real-ties موضوعية؛ فهى سابقة على جميع الأذهان الذاتية كما أنها سابقة على العالم.

٩٢ – وهناك سوء فهم سيكولوچى آخر يعتمد على القول بأن الفكر اللاحسى الخالص مستحيل؛ إذ يقال إنه لا يوجد مثل هذا اللون من التفكير؛ لأننا لا نستطيع أن نفصل فصلاً تاماً الصورة اللاحسية عن مضمونها الحسى، بل لابد أن يصاحب كل تفكير تصوّيرات Images، وليس فى استطاعتنا أن نفكر بغير تصوّرات حسية. غير أن هذا القول مشكوك فيه إلى حد كبير حتى من زاوية علم النفس نفسه. فعلماء النفس الآن يعتقدون فيما يبدو أن التصورات ممكنة بغير تصورات حسية على الإطلاق[1]. وسواء أكان ذلك صحيحياً أم غير صحيح فإنه – بأسره – موضوع لا علاقة له ببحثنا الحالى. لأننا حين نقول إن الفكر الخالص هو المبدأ الأول، وهو أساس العالم فليس ثمة موضوع للتساؤل عما نستطيع نحن أن نفكر فيه أو لا نستطيع، لكن التساؤل يكون فحسب حول ما يوجد بطريقة موضوعية. فقد لا أستطيع التفكير فى الرياح الشرقية دون أن يصحبها فى نفس الوقت تفكيراً فى البرد الذى أشعر به فى رأسى. وقد يكون سبب هذا الارتباط تداعى المعانى. كما أننى قد لا أستطيع التفكير فى الحكم، أو السبب، أو الوحدة، أو ما شابه ذلك دون أن تنساب فى ذهنى بعض التصورات الحسية الغامضة. لكن الرياح الشرقية موجودة، ومستقلة عن كل تصوير ومستقلة عن البرد الذى أشعر به فى رأسى، والمقولة موجودة، ومستقلة عن كل تصويراتى

---

(١) أنظر مثلاً كتاب افلنج: «الوعى بالكلى والفردى».

Aveling: Consciousness of The Universal and Individual.

الخاصة.وفكرة الكم تنفصل وتتميز، منطقياً، عن فكرة أى موضوع حسى. ولا يهمنا مطلقاً ما إذا كانت الفكرتان منفصلتين سيكولوچيا أو لا. فالاعتراض السيكولوچى الحالى يقوم، شأنه شأن الاعتراضات الأخرى، على خلط شائع فى عقول الناس بين الحقيقة Reality والوجود الفعلى Existence. لأن هذا الاعتراض لا يؤكد سوى أن التصورات الذاتية لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً فى الأذهان بدون لون من ألوان الارتباط الحسى. لكنا لم نقل إن الكليات الخالصة يمكن أن يكون لها وجود فعلى بمعزل عن المضمون الحسى سواء أكان وجودها هذا موضوعياً فى العالم الخارجى أم ذاتياً فى الأذهان، لكنا ذهبنا فحسب إلى أن المقولات يمكن أن تنفصل منطقياً عن أى مادة حسية.

٩٣ – ومهما يكن من شئ فلابد لنا من التسليم بأن عدم القدرة على التفكير الخالص، أعنى التفكير الذى لا تصاحبه تصورات حسية، يمثل عقبة خطيرة أمام فهم الفلسفة بصفة عامة، وفهم فلسفة هيجل بصفة خاصة. فهذا التفكير التصويرى هو السبب فى الخلط الذى نحاول توضيحه. فكلما ذكر هيجل عبارة عن مقولة من المقولات فإن القارئ عرضه لأن يفكر فيها على أنها تصور حسى Image أو يربطها ربطاً وثيقاً مع تداعى تصور حسى معين. ومن ثم تحل التصويرات خطأ محل المقولات. وما دام كل تصوير يحمل طابعاً حسياً، أعنى مادام كل تصور فهو تصور لشئ موجود فى زمان ومكان، فإن النتيجة هى أنه لابد أن يكون للمقولة وجود فعلى. إنه نفس الخلط الذهنى الذى أدى ببارمنيدس إلى أن يصور الوجود على أنه كروى الشكل. فلابد أن يكون قد استبدل بالفكر الخالص تصوراً حسياً. وبما أن كل صورة لابد أن تتخذ شكلاً معيناً أو إطاراً خاصاً فقد راح يسأل نفسه عن شكل الوجود. وكذلك لابد أن تكون عادة التفكير التصويرى هذه هى التى أدت بأفلاطون إلى افتراض أن المثل موجودة وجوداً فعلياً – كالأشياء الحسية سواء بسواء – فى عالم آخر وراء هذا العالم. والتفكير التصويرى أيضاً هو الذى منع الناس من فهم القضايا الهيجلية مثل: «الوجود» متحد مع «العدم» فى هوية واحدة. فهيجل يتحدث هنا عن

المقولات الخالصة للوجود والعدم، وإذا ما انتبهنا إلى هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا باستمرار اتضحت القضية الهيجلية وضوحا كاملاً. غير أن التصورات الحسية تقتحم نفسها فى الحال، فتحول الوجود فى هذه القضية إلى وجود جزئى : وجود هذا الفرد أو ذاك أو هذا المنزل مثلا. ومن ثم يتساءل الناس غير مصدقين : كيف يكون هذا الشئ الجزئى المعين، كهذا المنزل مثلا، موجوداً وغير موجود؟ وهكذا تحولت القضية إلى خلف محال Absurdity . إننا إذا أردنا أن نفهم هيجل فعلينا أن نتعلم كيف نفكر تفكيراً مجرداً، وأن نتحرك فى حرية بين الأفكار الخالصة، وأن نطرد التصورات الحسية من أذهاننا، أو ألا نخلط بينها وبين الأفكار الخالصة على أقل تقدير [١].

هـ – المعرفة والوجود

٩٤ – يبدأ تاريخ المقولات فى الفلسفة الحديثة بمذهب كانت الذى ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية، أعنى : تصورات Concepts. لكنها تحولت فى فلسفة هيجل إلى موجودات أنطولوچية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية فكيف حدث هذا التحول.؟ وما هى الأسس التى تجعلنا ننظر إلى المقولات هذه النظرة الجديدة...؟ لقد سبق أن ذكرنا ما يقوله كانط من أن

---

(١) قارن ما يقوله هيجل فى بداية موسوعة العلوم الفلسفية : « إن ما يسميه الناس بغموض الفلسفة راجع إلى عدم قدرتهم، وهى نفسها ليست شيئاً آخر سوى إلحاح العادة على التفكير الخالص، أعنى عدم قدرتهم على أن تكون لهم أفكار خالصة يفكرون فيها ». وقوله : « حين يطلب من الناس أن يفهموا فكرة ما، فإنهم غالباً ما يشكون من أنهم لا يعرفون ما الذى ينبغى عليهم أن يفكروا فيه، مع أنه ليس ثمة ما يفكر فيه – فى الواقع– سوى الفكرة ذاتها. غير أن شكواهم تكشف عن توقعهم إلى تصور مألوف لديهم.. ومن ثم ترى المؤلفين، والوعاظ، والخطباء، يجدون أنفسهم أكثر وضوحاً حين يتحدثون فى موضوعات يعلمها مستمعوهم سلفاً، ويعرفونها جيداً، ولا تحتاج إلى إيضاح أو تفسير – موسوعة العلوم الفلسفية الفقرة رقم ٣ (المترجم).

المقولات سابقة على كل تجربة، وقلنا إن ذلك يتضمن بالفعل هذا التحول؛ لأن ما هو سابق على التجربة، سابق على العالم، وسابق - من ثمَّ - على أى ذهن جزئى. لكن علينا أن ننظر إلى هذا التحول الذى حوَّل التصور الذاتى إلى حقيقة أنطولوچية بنظرة أعمق؛ لأنها تمثل نقطة أساسية فى كل مذهب مثالى.

٩٥ - لقد كانت لدى هيجل - أولاً وقبل كل شئ- حين ذهب إلى موضوعية المقولات نفس المبررات التى زعم أفلاطون على أساسها بموضوعية الكليات بصفة عامة؛ لأن كل ما هو موجود - وليكن هذه القطعة من الحجر- يتحول فى نهاية تحليله إلى مجموعة من الكليات، فليس هناك سوى البياض والاستدارة والصلابة... إلخ فعناصر الحجر هذه كلها عبارة عن كليات، ومن ثم كان إنكار موضوعية الكليات يعنى إنكار موضوعية الحجر. وقد يعترض معترض على هذا القول بأنه يُحَمِّل الفكرة أكثر مما تحتمل؛ فهو يبرهن لا على أن المقولات أو الكليات غير الحسية موضوعية فقط بل على موضوعية جميع الكليات بما فيها الكليات الحسية مثل «الكرسى» و «المنضدة» و «المنزل»... إلخ.

ولابد أن يبدو ذلك تناقضاً من هيجل لصالح أفلاطون. وفضلاً عن ذلك فإن الحجر موضوعى بمعنى أنه يوجد وجوداً فعلياً. وسوف تبدو الحجة التى تقول إن الكليات موضوعية لأن الحجر موضوعى وكأنها تقول: ما دام الحجرموجوداً وجوداً فعلياً فإن الكليات لابد أن توجد وجوداً فعلياً. مع أن كل ما ندافع عنه هو أن المقولات حقيقية لكنها لا توجد وجوداً فعلياً.

للرد على هذا الاعتراض الأخير نقول: إن الحجر هو الذى يوجد وجوداً فعلياً لا الكليات التى يتألف منها. صحيح أن مجموعة الكليات توجد بالفعل لأنها توجد فقط إذا ما أُخِذَتْ معاً، وعندئذٍ نجدها تؤلف الفرد الجزئى، ولكن كل كلى على حدة منفصلاً عن بقية الكليات هو مجرد تجريد وليس فرداً جزئياً، وبالتالى فهو لا يوجد وجوداً فعلياً. وإذا ما عدنا إلى الاعتراض الأسبق وأعنى به القول بأن حجتنا سوف تبرهن على موضوعية جميع الكليات لا المقولات فحسب، لوجدنا أن المشكلة تكمن فيما يلى:- لقد قلنا إن المقولات حقيقية لكنها لا

توجد بالفعل، وحجتنا الآن تحاول أن تبين أن الكليات - حتى الحسية منها - موضوعية، لكن الكليات الحسية لا توجد وجوداً فعلياً، ومن ثمّ فإن نوع الموضوعية الوحيد الذى يمكن فيما يظهر أن ننسبه إليها هو الحقيقة Reality. لكن ما الفرق فى هذه الحالة بين المقولات والكليات الحسية..؟ وإذا كانت الكليات الحسية حقيقية Real، لكان ذلك يعنى أنها تشكل جانباً من المبدأ الأول للعالم، ومن ثم فقد أخطأ هيجل وأصاب أفلاطون فيما يتعلق بطبيعة الحقيقة المطلقة. ولابد أن نعترف أن هذه المشكلة لم تظهر مباشرة فى كتابات هيجل، وسوف نرى فى فصل قادم أنها ترتبط بالمشكلة الكبرى فى فلسفته نفسها، وأعنى بها : الانتقال من المنطق إلى الطبيعة. وفى استطاعتنا حتى فى هذه المرحلة، وعلى أية حال، أن نتقدم بحلنا الخاص، فنقول : إن جميع الكليات لها وجود موضوعى، لكن المقولات وحدها هى التى لها وجود موضوعى مستقل، فى حين أن الكليات الحسية لها وجود موضوعى يعتمد على غيره ؛ لأن المقولات هى الشروط المنطقية لكل تجربة، ولكل وعى، ومن ثم فهى الشروط المنطقية لأى جانب من الوعى يتألف من الكليات الحسية. ومعنى ذلك أن المقولات تأتى أولاً فى التسلسل المنطقى، وهو يعنى أنه لابد أن يكون من الممكن استنباط الكليات الحسية من المقولات بحيث تكون الأولى نتائج للثانية، وسوف نقول - فى المكان المناسب - إن هذا هو ما كان هيجل يحاول أن يقوم به بالفعل فى فلسفة الطبيعة، رغم أنه ربما لم يتبين هو نفسه هذه الحقيقة على نحو كامل، ويمكن أن نلاحظ غالباً أنه لو صحت هذه الوجهة من النظر فسوف تتضمن اعترافاً بثلاثة أنواع متميزة من الوجود : فللمقولات وجود مستقل وأسبقية مطلقة، وتلك هى الحقيقة الواقعية Reality. وللكليات الحسية وجود يعتمد على غيره لكنه رغم ذلك ليس وجوداً فعلياً Existence ما دامت كليات وليست أفراداً، ويمكن أن نُطلق على وجودها اسم : الوجود الضمنى Subsistence. ثم هناك أخيراً : الأشياء الجزئية الفردية التى لها وجود فعلى Existence.

٩٦ - ويعتمد الأساس النهائى والمطلق للاعتقاد فى موضوعية الكليات

على ما يسمى أحياناً باسم «هوية المعرفة والوجود» أو التوحد الكامل بينهما، وتستخدم كلمة الوجود هنا بمعنى واسع لتعنى الوجود الخارجى، أعنى: الموضوع الذى يكون أمام الوعى بصفة عامة ويقابل الذات Subject. ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) والموضوع (جانب الوجود) متحدان فى هوية واحدة؛ فليست الواحدة منهما حقيقة قائمة بذاتها، ومستقلة عن الأخرى. ولا تواجه الواحدة الأخرى كما لو كانا كائنين مختلفين تمام الاختلاف، ولكنهما متحدان لأنهما جانبان لحقيقة واحدة. وأساس هذا القول هو أننا ما لم نقبل هذه الفكرة فلن نستطيع - فيما يبدو- حل مشكلة المعرفة.

المعرفة كلها تصورية Conceptual: فنحن لا نعرف شيئاً عن أى موضوع من الموضوعات إلا من خلال التصورات التى تنطبق عليه. فكل كلمة فى اللغة تدل على تصور ما، وأى لون من ألوان التفكير يصبح مستحيلاً بدون التصورات. ونستدل من ذلك على أن الموضوع نفسه لا يكون أكثر من مجموعة من الكليات. ونستدل من ذلك أيضاً على أن الكليات موضوعية. بيد أن الفهم المشترك سوف يشم عند هذه النقطة رائحة المغالطة. إذ يقول هذا الفهم: صحيح أننا نحن لا نستطيع أن نفكر فى موضوع إلا عن طريق التصورات، ولكن ذلك يرجع إلى تركيبة أذهاننا فحسب، ولا يعنى شيئاً من طبيعة الموضوع على نحو ما يوجد بذاته خارج أذهاننا. فنحن نفكر فى الشئ عن طريق التصورات، لكن الشئ نفسه قد يكون مختلفاً عن ذلك تمام الاختلاف.

٩٧ - وسوف نرى فى الحال أن هذا الاعتراض يقوم على أساس افتراض وجود شئ فى ذاته خارج أذهاننا: شئ ربما يختلف أشد الاختلاف عن الشئ كما يظهر لنا. والواقع أن هذا الاعتراض ليس إلا تكراراً للنظرية الكانطية القديمة عن الشئ فى ذاته - الذى لا يمكن معرفته - بدافع عنها الآن الفهم المشترك. ولو كان الشئ ذاته شيئاً يختلف تمام الاختلاف عن الشئ كما يظهر، أعنى لو كان شيئاً يختلف تمام الاختلاف عما تفهمه تركيبة عقولنا وفكرنا عنه، فهو من ثمَّ «ما لا يمكن معرفته» - ولقد سبق أن رأينا تهافت مثل هذه النظرية وتناقضها.

وهكذا نعود مرة أخرى إلى نتيجتنا، وهى : أن الموضوع على علاقة بالذات، وذلك يتضمن موضوعية الكليات. فلو كان الموضوع يختلف تمام الاختلاف عما يفهمه الفكر عنه لكان الموضوع والذات، أو المعرفة والموجود، حقيقتين متعارضتين على نحو لا حد له بحيث تواجه كل منهما الأخرى، وبحيث تفصل بينهما هوة سحيقة لا يمكن عبورها، وسوف يصبح الموضوع فى هذه الحالة «لا يمكن معرفته»، وتصبح المعرفة مستحيلة. ومن هنا فإننا نتتهى إلى القول بأن الموضوع ذاته هو على وجه الدقة : ما يفهمه الفكر منه. وتلك هى هوية المعرفة والوجود أو اتحادهما معاً.

٩٨ – إنكار خرافة الشئ فى ذاته الذى لا يمكن معرفته هى فى الوقت ذاته إثبات لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود بحيث يصبح معنى الوجود هو الوجود أمام الشعور أو الوعى، وليس هناك وجود آخر لا يكون للوعى أو من أجله؛ إذ لا يكون الموضوع موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بالذات. وليس الكون إلا مضمون الوعى. وإذا أنكرنا هذه الحقائق فنحن نلقى بأنفسنا فى حمأة المتناقضات المتعلقة بنظرية «ما لا يمكن معرفته». أما إذا سلمنا بها فلابد أن نسلم، فى الوقت نفسه، بموضوعية التصورات أو الكليات؛ لأن الموضوع عندئذ سيكون كله وبأسره الموضوع على نحو ما نعرفه، ونحن لا نعرفه إلا على أنه مجموعة من الكليات، ومعنى ذلك أننا إذا سلمنا بهذه الوجهة من النظر فقد سلمنا بالتالى بالمثالية الموضوعية Objective Idealism.

والواقع أن التوحيد بين المعرفة والوجود هو المبدأ الأساسى فى كل ألوان المثالية Idealism؛ فقد اعتمدت عليه اعتماداً مطلقاً فلسفة أفلاطون وأرسطو. لكن فى الوقت الذى ترى فيه اليونانيين يفترضونه ببساطة بوصفه مبدأ لا مندوحة عنه، نجد أن هيجل يجعله – عن وعى– جزءاً من فلسفته.

٩٩ – لكن إذا كان الذات والموضوع متحدين فإنهما مع ذلك متميزان. فلا شك أن الموضوع يواجه الذات بمعنى من المعانى فهو اللا أنا أو اللا ذات ... not -self. والواقع أن القول بأن المعرفة والوجود متحدان ومتمايزان فى الوقت

نفسه هو مثل على المبدأ الهيجلى المشهور فى التوحيد بين الأضداد . ونحن لم نشرح هذا المبدأ بعد . ومن ثم فإن الارتباطات الدقيقة بين المعرفة والوجود لا يمكن حتى الآن عرضها عرضاً كاملاً[1] . لكنا قد نقول فى الحال أن إتحادهما لا يتعارض مع اختلافهما ، فالقول بأن الشئ متحد مع الفكر يعنى أنه ليس هناك انفصال مطلق بين الذات والموضوع ؛ لأن الموضوع يدخل فى نطاق الذات.أما القول بأن الشئ مختلف عن الفكر فهو يعنى أن الذات تنفث أو تقذف بجزء من نفسها (وهو الموضوع) خارج ذاتها وتعارضه. فهذا الحجر يقع بالتأكيد خارجاً عنى، فهو ليس أنا ، وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود ، لكن الحجر لا يزال داخل نطاق وحدة الفكر. فهو ليس خارجاً عنى بمعنى أنه شئ خارج الفكر تماماً أعنى شيئاً لا يمكن معرفته. وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود . ويعبر هيجل عن هذه الفكرة ذاتها فى بعض الأحيان بقوله إن الفكر يتخطى الهوة بين ذاته وبين موضوعه ويتجاوزها ، أو بقوله : إن الانفصال بين الفكر والشئ هو انفصال داخل الفكر ذاته. ولو استطاع الشئ أن ينفصل تماماً عن وحدة الفكر فلابد أن يتحول إلى شئ فى ذاته لا يمكن معرفته، وذلك مستحيل.

١٠٠ – لو أننا وضعنا فى ذهننا باستمرار فكرة التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف يساعدنا ذلك –فى أحوال كثيرة– على فهم فقرات فى فلسفة هيجل كانت ستبدو مربكة ومحيِّرة للغاية بدون تذكر هذه الحقيقة. فالقارئ –على سبيل المثال– الذى يقرأ هيجل وفى ذهنه فكرة محددة تقول إن المادية والمثالية مذهبان متعارضان ، ولا يمكن التوفيق بينهما سوف يدهشه أن يجد هيجل ينظر إلى المذهب المادى على أنه هو نفسه لون من ألوان المثالية الفجة ، ويحاول أن يبين أنه يمكن تطوير آرائه المثالية ذاتها من هذا المذهب المادى. خذ مثلاً هذه العبارة الآتية :

« كل فلسفة هى بالضرورة فلسفة مثالية أو تعتبر المثالية – على الأقل –

(١) سنجد الحل الكامل فى المنطق. انظر فيما بعد الفقرات من ٣٨٢ إلى ٣٨٧.

مبدأ لها، وتصبح المشكلة فى هذه الحالة هى إلى أى حد استثمرت هذا المبدأ... فمبادئ الفلسفات القديمة والحديثة كالماء [١]، أو المادة، أو الذرات - هى أفكار، أو كليات... وليست أشياء[٢]. والقول بأن الذرة هى فى حقيقتها فكرة، وأن المذهب المادى عند ديمقريطس هو، بالتالى، صورة من صور المذهب المثالى، يبدو غريباً غير مألوف لطرق تفكيرنا المعتادة.

ومفتاح هذه المشكلة يكمن فى التوحيد بين المعرفة والوجود. لقد أدرك هيجل تماماً الفروق بين المذهب المثالى، لكن ما يؤكده هو أنه؛ لو أن ديمقريطس كان قد فهم التوحيد بين المعرفة والوجود لتخطى المادية وتجاوزها إلى لون من ألوان المذهب المثالى؛ لأن المادية تعتمد فى الواقع على الانفصال الكامل بين المعرفة وموضوعها، وتلك هى الغلطة الكبرى التى تقع فيها، فهى تفترض أن الموضوع، أو المادة، شئ مطلق، له وجود من ذاته مستقل تماماً عن الذهن. وهى تعتقد أن الموضوع يمكن أن يكون له وجود بمعزل عن الذات العارفة. ويدعى المذهب الذرى Atomism أن هذا الشئ، أى الذرة، هو الحقيقة النهائية. ليكن كذلك؛ لكن ما هو هذا الشئ...؟

إنه ليس سوى مجموعة من الكليات ربما كانت من النوع «الصغير» جداً «المستدير» الذى لا يمكن إتلافه «ولا يمكن قسمته»... إلخ. لكن كل هذه الخصائص عبارة عن كليات أو أفكار؛ «فالذرة» نفسها فكرة ومن هنا نجد المثالية تخرج حتى من هذه المادية.

١٠١ - مصدر آخر للحيرة فى فهم هيجل هو زعمه بأنه جسَّد جميع الفلسفات السابقة فى مذهبه لمجرد أنه أدرج فى قائمة مقولاته أسماء معظم الأفكار الهامة فى الفلسفات السابقة. وعلى هذا النحو ظهر الوجود والجوهر بين المقولات الهيجلية، ولقد كانت فكرة الوجود هى أهم تصور فى فلسفة بارمنيدس.

---

(١) الإشارة بالطبع، إلى طاليس.

(٢) انظر كتابه «المنطق الكبير» القسم الأول، الفصل الثانى، الملحوظة الأخيرة.

ولمجرد أنه حشر هذه المقولة فى منطقه فقد زعم أن مذهبه يجسد فلسفة الإيليين. وبما أنه أدرج فكرة الجوهر بين مقولاته فقد زعم أنه وضع يده على الحقيقة الرئيسية فى فلسفة اسبنوزا، وبهذه الطريقة فإن القارئ المبتدئ فى فلسفة هيجل سوف يثير، فى الأعم الأغلب، اعتراضاً كالآتى – إن المطلق عند هيجل هو نسق من المقولات أو الأفكار، لكن اسبنوزا لم يقل إن المطلق هو فكرة الجوهر أو مقولة الجوهر ذاته.

فهو لم يكن فيلسوفاً مثالياً Idealist، ولكنه كان من أنصار مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية.. Pantheist ؛ لأنه لم يعتقد أن المطلق نسق من المقولات، كلا، ولا هو مقولة بعينها، كمقولة الجوهر مثلاً، ففى الوقت الذى نظر فيه هيجل إلى المطلق على أنه الفكر نظر إليه اسبنوزا على أنه شئ مختلف تمام الاختلاف عن الفكر، وهو، الجوهر.

ولقد أعلن اسبنوزا صراحة أن الجوهر ليس فكراً؛ لأنه ذهب إلى أن الفكر ليس إلا صفة واحدة من صفات الجوهر. وهكذا يكون ادعاء هيجل بأن مقولة الجوهر هى إحدى المقولات التى تشكل المطلق يمثل موقفاً يختلف تمام الاختلاف عن موقف اسبنوزا، ومن ثم فليس لهيجل الحق فى التوحيد بين الموقفين أو الإدعاء بأن مذهبه يجسّد مذهب اسبنوزا.

ويكمن مفتاح حل هذه المشكلة فى مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود، فلا شك أن اسبنوزا افترض أن الجوهر ذاته هو شئ يختلف تمام الاختلاف عن فكرة، أو مقولة، الجوهر. لكن لو أننا فهمنا جيداً مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود فسوف نجد أن هذا الشئ، (أعنى الجوهر) ليس شيئاً آخر غير الكلى، أو المقولة. ولم يدرك اسبنوزا ذلك لأنه تأثر بالفكرة الحديثة التى تنادى بالانفصال المطلق بين الأشياء والأفكار. ولقد كان «ديكارت» هو المصدر الأصلى لهذه الفكرة التى سيطرت على الفلسفة الحديثة حتى بلغت ذروتها

عند كانط الذى لم تكن فلسفته سوى قياس خلف لها reductio ad absurdum [1].

والحقيقة أن الجوهر كلى كما لابد أن يظهر بوضوح من قولنا إنه تجريد، فهو عاطل أو مجرد من جميع الصفات. ومعنى ذلك أن الجوهر نفسه وفكرة الجوهر شئ واحد.

١٠٢ - ويمكن توضيح نفس هذه المشكلة بالعبارة الآتية التى اقتبسناها من هيجل: «الوجود ذاته، والمقولات الفرعية التى تندرج تحته، مثله مثل مقولات المنطق بصفة عامة، يمكن أن ينظر إليها على أنها تعريفات للمطلق» [2]. ومن ثم فالمقولات تعريفات للمطلق. أيعنى ذلك أن المقولات نفسها هى المطلق أم يعنى أنها صفات، أو تعريفات لشئ آخر هو المطلق.؟! هذا لون من الأسئلة التى تحير القارئ الذى لم يضع يده على الفكرة الرئيسية فى فلسفة هيجل. أما الجواب فهو أنه لا فرق بين قولنا إن المقولات هى المطلق، وقولنا إنها تعريفات، لأن العبارتين تعنيان، بالضبط، شيئاً واحداً. ومصدر هذه المشكلة، مثلها مثل مشكلة جوهر اسبنوزا، هو النظرة الخاطئة لطبيعة المعرفة. إذ يفترض أن لدينا فى أذهاننا تصورات، وأنه يوجد خارج أذهاننا لون ما يسمى «بالشئ»، وأن التصورات الموجودة فى ذهننا تناسب أو تتلائم - بطريقة ما - مع هذا الشئ، وأن هذه الملائمة ذاتها، أى ملاءمة التصور للشئ - هى المعرفة. فهناك مقولة الجوهر من ناحية، ثم هناك الجوهر نفسه من ناحية أخرى، ثم تنطبق المقولة على هذا الشئ الخارجى الذى هو الجوهر. أو أن هناك مجموعة من المقولات فى جانب، وشئ يسمى بالمطلق فى جانب آخر. فلو تلاءمت المقولات مع هذا الشئ تماماً فإنها عندئذ تصبح تعريفات مناسبة للمطلق. والحق أن هذه الفكرة لابد أن تجتث من

---

(١) المقصود أن فلسفة كانط كانت برهاناً غير مباشر للفكرة التى تدعو للانفصال المطلق بين الفكر والأشياء، أو بين المعرفة والوجود (المترجم).

(٢) ولاس -المنطق فقرة ٨٥.

أساسها لأنها تعتمد على النظرية التى تنادى بوجود «شئ» خارج الذهن يختلف تمام الاختلاف عن تصورات الذهن نفسه، أو هى تعتمد (بمعنى آخر) على نظرية الشئ فى ذاته التى تعاود الظهور فجأة باستمرار فى صور جديدة حتى بعد أن تحطمت الصورة التى ظهرت فيها عند كانط. وهى تعتمد من ناحية أخرى، على نظرية الانفصال المطلق بين الذات والموضوع، أعنى: على أفكار مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود. صحيح أن المقولات هى تعريفات أو تصورات أو أفكار عن المطلق، لكن التعريف والمعرف، والمقولة والمطلق شئ واحد. وليس الحجر شيئاً فى ذاته خارجاً عنى حتى تنطبق عليه الكليات «كالأبيض» و «المستدير» و«الصلب»... إلخ. لكن الحجر هو هذه المقولات، ومع ذلك فهناك اختلاف وتمييز فى الوقت الذى توجد فيه الهوية والتوحيد، فإذا ما نظرنا إلى «البياض» و «الاستدارة» و «الصلابة» من منظور ذاتى وجدناها تصورات لنا، أى: جزءاً من شعورنا ووعينا، جزءاً من الذات. أما إذا نظرنا إليها من وجهة نظر موضوعية لوجدناها كليات موضوعية، أعنى: جزءاً من الموضوع. والمقولات بالمثل، هى من ناحية صور ذهنية لنا، بينما هى من ناحية أخرى كائنات موضوعية، وهى بما هى كذلك عبارة عن المطلق.

١٠٣ - ولقد كان الفشل فى فهم هذه المبادئ عاماً (فى الأعم الأغلب) إذ لم يقتصر على طلاب الفلسفة أو المبتدئين وحدهم، بل تعداه إلى كُتَّاب فى الفلسفة ذائعى الصيت. وذلك يفسر لنا، على سبيل المثال، الشكوى العامة ضد هيجل من أن المطلق عنده ليس إلا مجموعة من التجريدات الفارغة، فلقد وصف مستر «برادلى» المطلق الهيجلى بأنه ليس سوى «رقصة باليه غريبة تقوم بها مقولات لا حياة فيها». ولو كان هيجل قد قال إن المطلق هو لون من الأشياء الجامدة أو الصلبة، وأن المقولات تنطبق عليه، بدلاً من قوله إن المطلق هو المقولات لما أحدث هؤلاء النقاد، فيما يبدو، كل هذه الضجة التى أحدثوها. لكن هيجل ذهب إلى أن المطلق هو المقولات: كالسبب، والجوهر، والوجود، والكم... إلخ فأثار حفيظة النقاد. ولو أنه قال إن المطلق شئ كالسبب، أو الجوهر، له

وجود ، وله كم.. إلخ للاذوا بالصمت - ولكانوا قد تخيلوا أن ذلك يعنى تصور المطلق لا على أنه مجموعة من التجريدات، بل على أنه شئ جامد صلب حقيقى وجوهرى. ومع ذلك فالقضية الأولى التى عارضها النقاد والقضية الثانية التى وافقوا عليها هما فى الحقيقة يعنيان شيئاً واحداً. فقد يتساءل المفكر الهيجلى عما إذا كان المطلق من وجهة نظره هو مقولة الجوهر أم أنه الجوهر ذاته، وعما إذا كان المطلق هو مقولة الكيف أم أنه شئ ذو كيف، وعما إذا كان المطلق هو مقولة الوجود أم أنه شئ موجود ، لكنه لابد أن يجيب بأن هذه التفرقة وهذه التمييزات غير مشروعة؛ لأن الجوهر ذاته هو مقولة الجوهر مثلما أن الحجر هو الكليات؛ «كالأبيض» و «المستدير» و «الصلب»... إلخ. وإذا ما ألح النقاد فإن المفكر الهيجلى قد يسلم بأن المطلق هو الجوهر نفسه... إلخ. لكنه سوف يضيف الشرط الآتى؛ إنه على الرغم من أن هذه الصيغة لا يمكن الاعتراض عليها إذا ما فُهِمَتْ فهماً جيداً، فإنها ستكون قابلة للاعتراض عليها بقوة، بل لابد من نبذها تماماً، إذا اتضح أنها مجرد ستار يختبئ خلفه فكرة الشئ فى ذاته الغامضة، أعنى؛ فكرة شئ يقع فى الخارج تنطبق عليه بطريقة خارجية محضة مقولات؛ الجوهر، والسبب... إلخ.

(و) الواحدية واستنباط المقولات

١٠٤ - التفسير يعنى بالضرورة الواحدية. ولقد كان هناك باستمرار ميل واضح فى الفلسفة نحو الواحدية، لكن الأساس الفلسفى للواحدية لم يظهر بصورة قاطعة لأول مرة إلا عند اسبنوزا؛ فقد رأى اسبنوزا أن المبدأ الأول للكون لابد أن يكون مبدأ واحدة مفرداً، وأن هذا المبدأ لابد أن يكون وحدة unity؛ لأن الحقيقة النهائية لا تكون حقيقة real لأنها لا تعتمد على شئ خارج ذاتها.

وبما أنها لا تعتمد إلا على نفسها على هذا النحو فهى تحدد نفسها بنفسها، أو هى تعين ذاتها. وما يعين ذاته لابد أن يكون وحدة unity؛ لأننا لو افترضنا وجود حقيقتين نهائيتين فإن كلاً منهما لابد أن تحدَّ الأخرى،

وبالتالى تعينها، وفى هذه الحالة لن تكون أى منهما الحقيقة تعين نفسها بنفسها.

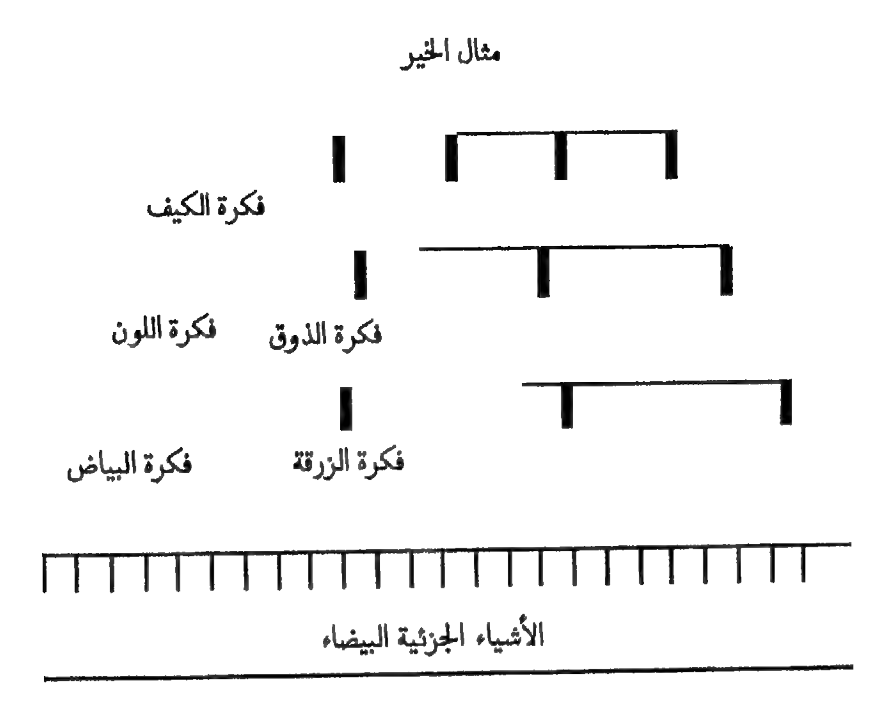
١٠٥ - هذا هو الأساس الفلسفى للواحدية. لكنا نلاحظ أن المبدأ الواحدى هو باستمرار فكرة مرشدة حتى فى المحاولات الشائعة للتفسير، وهو يظهر فى الدين فى صورة مذهب التوحيد Monotheism، بل ويظهر حتى فى العلم التجريبى؛ فالوقائع الجزئية تفسرها الأسباب، وهذا يعنى أن يندرج حشد كبير من الجزئيات تحت قانون واحد، كما أن القوانين بدورها تفسر بأن تندرج تحت قوانين أكثر عمومية. ومثل هذه الطريقة فى التفسير لن تصل إلى هدفها النهائى إلا حين يرد كل شئ فى الكون إلى مبدأ واحد.

١٠٦ - لكن لو كانت الواحدية ضرورية للتفكير فإن تاريخ الفلسفة يظهرنا على أن الواحدية المطلقة أو المجردة تحطم نفسها وتبطل غايتها. صحيح أن المطلق لابد أن يكون واحداً، لكنه لابد أن يكون كثيراً أيضاً. واستبعاد الكثرة تماماً من تصورنا للمطلق يقضى على كل احتمال فى أن نستخرج منه كثرة العالم الواقعى؛ ذلك لأن الكثير يمكن أن يظهر من الواحد لو كانت هذه الكثرة (بمعنى ما) موجودة بالفعل فى هذا الواحد. ولهذا فإنك لا تجد انتقالاً من الواحد الإيلى المجرد Eleatic one إلى العالم الفعلى، كما أنك لا تجد مثل هذا الانتقال من الواحد الذى قالت به الأفلاطونية المحدثة Neo - Platonists. وتعد فلسفة اسبنوزا ذاتها مثلاً على المذهب الذى ينتهى بثنائية مطلقة.. Ab-solute Dualism والسبب أنها تحاول أن تقيم واحدية مطلقة ومجردة؛ فالجوهر عند اسبنوزا هو وحدة، لكنها وحدة تحذف تماماً كل أثر للكثرة، ومن هنا كان من المستحيل علينا، تماماً، أن نرى كيف يمكن للجوهر أن يظهر صفاته المتعددة: كالفكر، والامتداد، وبقية الصفات.

١٠٧ - ويمكن أن نعثر عند أفلاطون، فى شئ من الغموض، على الفكرة القائلة بأن المطلقة لابد أن يكون كثرة فى واحد؛ فقد بيَّن لنا فى محاورة «بارمنيدس Parmenides» أن فكرة الواحد وفكرة الكثير يتضمن كل منهما الأخرى، حتى أن الواحد لا يمكن التفكير فيه بدون الكثير. وفكرته ذاتها

عن المطلق (أعنى عالم المثل) هى عبارة عن كثرة فى واحدة؛ فهو كثرة لأنه يحتوى على مثل كثيرة، هو واحد لأن هذه المثل الكثيرة تشكل نسقاً عضوياً واحداً من المثل التى تندرج تحت وحدة نهائية هى مثال الخير. فكما أن كل الأشياء البيضاء تندرج تحت فكرة البياض «فكذلك تندرج مجموعة من المثل: كالبياض، والأحمرار، والزرقة، تحت فكرة أعلى هى مثال اللون. وكذلك تندرج فكرة اللون، وفكرة الذوق... إلخ تحت مثال الكيف. وهكذا دواليك... حتى نصل فى النهاية إلى مثال أعلى تندرج تحته جميع المثل الأخرى، وهذا المثل الأعلى هو، كما يقول أفلاطون، مثال الخير.

١٠٨ - ولو افترضنا رسماً يمثل قطاعاً فى مذهب أفلاطون فسيكون على النحو التالى:



ولو أكملنا هذا الرسم التخطيطى فلابد أن نجد لدينا جميع الأشياء الجزئية - أعنى الكون بأسره - فى أسفل الرسم، وجميع المثل فى مكانها المناسب فى أعلى الرسم. والسؤال الذى ينبغى علينا أن نلقيه على أنفسنا هو: كيف يمكن لهذا النسق (حتى ولو اكتمل) أن يفسر الكون..

لماذا توجد، مثلاً، الأشياء البيضاء..؟! افرض أن مثال البياض يفسر وجود الأشياء البيضاء تفسيراً كاملاً، لكن مثال البياض نفسه يبقى بغير تفسير، فلماذا يوجد مثال البياض.؟ لأن هناك، فيما يظهر، مثال اللون، لكن لماذا يكون هناك مثال اللون؟ الجواب: لأن هناك مثالاً للكيف. ولماذا يكون هناك مثال للكيف...؟ لأن هناك مثالاً للخير. لكن لماذا يكون هناك مثال للخير...؟ هنا نتوقف بغير جواب؛ إذ ليس هناك مثال أعلى يفسر لنا مثال الخير، وهو لذلك بغير تفسير، إنه واقعة فعلية غامضة غموضاً مطلقاً.

١٠٩ - لكن حتى لو تغاضينا عن أن المثال الأعلى هو مجرد واقعة بغير تفسير، فسوف نجد أن مثال البياض لا يفسر (فى الواقع) وجود الأشياء، مثلما أن مثال اللون لا يفسر مثال البياض، ولا أى مرحلة أخرى فى التفسير تفسر تفسيراً أصيلاً مقنعاً. فحتى لو سلمنا بأن هناك مثالاً للبياض، فإننا لا نستطيع أن نعرف كيف يفسر هذا المثال وجود الأشياء البيضاء؛ لأن وجودها الفعلى لا يخرج خروجاً منطقياً ضرورياً من مثال البياض. فلو كان فى استطاعتنا أن نبين أن التسليم بمثال البياض يعنى أنه لابد أن تكون هناك أشياء بيضاء. أعنى أننا لو استطعنا استنباط الأشياء البيضاء من مثال البياض، لكان لدينا (عندئذ فقط) تفسير لوجودها، كذلك لابد أن يكون من الممكن استنباط مثال البياض من مثال اللون، ومثال اللون من مثال الكيف، ومثال الكيف من مثال الخير. ثم يجب أخيراً أن يكون من الممكن استنباط كل المثل الدنيا من المثل الأعلى للخير.

وحتى فى هذه الحالة فسوف يبقى مثال الخير مجرد سر غامض غموضاً مطلقاً؛ إذ لابد أن نبين - إذا ما أردنا إتمام عملية التفسير- أن مثال الخير (مادام أنه لا يمكن أن يفسر بشئ أعلى منه) يفسر نفسه بنفسه، أعنى

أنه يعيّن ذاته. أو أن نبين (وهذا هو البديل) لا أن مثال الخير يعين ذاته، بل إن عالم المثل كله - حين ننظر إليه فى مجموعه - هو هذا الكل الذى يعين ذاته، والذى يشكل (مبدأ أول) مقنعاً للعالم، أو علة أولى للعالم. وفى هذه الحالة فإن ما نطلب البرهنة عليه هو أن كل فكرة منعزلة أو كل مثال على حدة يتضمن منطقياً كل مثال آخر، وأن عالم المثل ككل هو وحدة عضوية تفسر نفسها وتعين ذاتها، وأن عالم الأشياء الفعلية أخيراً يمكن استنباطه استنباطاً منطقياً من هذه الوحدة العضوية التى تعين ذاتها Self - determined.

وسوف يتفق مثل هذا النسق مع متطلبات الواحدية الحقة التى لابد أن يكون فيها المطلق (أو مبدأها الأول) كثرة فى واحد.

١١٠ - ويتضمن المنطق عند هيجل مثل هذه المحاولة، فبدلاً من مُثل أفلاطون التى تشتمل على جميع الكليات بما فيها الكليات الحسية، سيكون لدينا الآن مقولات. لكن هذه المقولات الهيجلية لا تشكل مجرد تجميع للمقولات أو أكوام شتى من الكليات كما هى الحال فى عالم المثل عند أفلاطون، وإنما يقوم هيجل باستنباط هذه المقولات بعضها من بعضها الآخر .وكما أنه كان يجب على أفلاطون أن يبين أن مثال اللون يمكن استنباطه منطقياً من مثال الكيف، فإن هيجل يبرهن لنا الآن على أن مقولة السبب يمكن استنباطها من مقولة الجوهر؛ فهو يبين أن كل مقولة مفردة تتضمن منطقياً- وبالضرورة - كل مقولة أخرى. لقدذكر كانط اثنتى عشرة مقولة، لكنه لم يقم بمحاولة فعالة لاستنباطها بعضها من بعض.

ولم يكن ثمة مبرر يجعله يفعل ذلك؛ لأن المقولات لم تكن فى نظره مبدأ انطولوچياً لتفسير الكون، ولكنها صورة أبستمولوچية لأذهاننا فحسب، لكن الواقعة التى تبقى بعد ذلك هى أنه لم يستنبط المقولات. لقد اكتفى بأن ألقى علينا اثنتى عشرة مقولة كما تطرح كثير من الوقائع بلا تفسير؛ فالإنسان - عند كانط- يحمل فى ذهنه اثنتى عشرة مقولة، كما يحمل فى قدميه عشرة أصابع. تلك هى الواقعة، وقضى الأمر.. هكذا كان يرى كانط.

مثل هذه القطعية الدجماطية Dogmatism كانت كافية جداً عند كانط ؛ لأنه لم يهدف إلا إلى تحليل العقل البشرى فحسب، وإذا كان قد استطاع أن يعرض الوقائع على نحو سليم فقد وصل إلى بغيته، ولكن ما أن تتحول المقولات من تصورات ذاتية إلى حقائق موضوعية تشكل المبدأ الأول للعالم، حتى يتغير الموقف تماماً. فلن تكون المسألة أنك تذكر اثنتى عشرة مقولة، ثم تقول إنها تشكل المبدأ الأول، كلا ؛ لأننا فى هذه الحالة لن يكون لدينا مبدأ أول واحد ، وإنما اثنا عشر مبدأ أول، وهو ما تحرمه الواحدية التى تشترط أن يكون مبدأنا كثرة فى واحد ؛ وهو سوف يكون كثرة لأنه يحتوى على عدة مقولات لكنا نستطيع كذلك أن نبين أنه واحد بأن ندمج هذه المقولات الكثيرة حتى تنصهر فى كلٍّ عضوىٍّ واحد ترتبط أجزاؤه بعضها مع بعض ارتباطاً عقلياً. بحيث يسلم كل جزء منها على نحو متصل إلى الأجزاء الأخرى ويؤدى (منطقياً) إليها. إذ لو كانت المقولات عبارة عن وحدات معزولة (كما هى الحال عند كانط) لكانت عندئذ مجرد كثرة بغير وحدة. أما لو كانت كل مقولة تتضمن كل مقولة أخرى، فإنه لا يمكن النظر إليها عندئذ على أنها وحدات منفصلة لأنها ترتبط بعضها ببعض لتشكل نسقاً عضوياً واحداً من المقولات التى لا يمكن أن تنقسم، أعنى : وحدة حقيقية أصيلة.

١١١ – ولن نقول شيئاً جديداً لو أننا أضفنا إلى ذلك أنه لو كانت المقولات ستمثل العلة الأولى للعالم، فلابد أن تظهر هى نفسها على أنها عقلية. تبدأ المحبة من المنزل، وكذلك لابد أن تبدأ العلة العقلية Reason بترتيب بيتها. فلو قلنا إن العقل هو المبدأ الأول للعالم، وإذا كنا نأمل فى استنباط العالم منه، فلابد أن نبدأ – يقيناً– بتقديم تفسير عقلى لهذه العلة العقلية ذاتها، وإذا قلنا أنها تتألف من اثنتى عشرة واقعة بلا تفسير واستنباط فإن ذلك يعنى أننا نقدم لها تفسيراً لا معقولاً. فقد نقول – كما قال كانط– إن هناك مقولة للسببية، وإن هذه واقعة موجودة وليس ثمة ما يمكن أن يقال عنها أكثر من ذلك، لكن المقولة فى هذه الحالة لن تكون سوى سر غامض غموضاً مطلقاً، فهى

تؤكد نفسها بطريقة دجماطيقية دون أن تقدم لذلك مبرراً عقلياً واحداً، فهى من ثم لا معقولة.. Irrational. لكنا نقترح استنباط مقولة السببية من مقولة الجوهر، ومقولة الجوهر من مقولة أخرى سابقة.. وهكذا. ولن تكون مقولاتنا - فى هذه الحالة - وقائع لا معقولة؛ لأننا سوف نبين ضرورتها المنطقية. وتوضيح الضرورة المنطقية للمقولة يعنى تفسيرها وبيان معقوليتها.

١١٢ - وعلى ذلك فإن المهمة التى أخذ هيجل على عاتقه تحقيقها فى منطقه Logic هى أن يقدم تفسيراً للعلة العقلية الأولى للعالم، وأن يبين لنا ما هى المقولات التى تتألف منها، وأن يكمل قائمة هذه المقولات؛ ذلك لأن هيجل اعتقد أن هناك مقولات كثيرة بالإضافة إلى المقولات الكانطية الاثنتى عشرة.

كما أنه أخذ على عاتقه أيضاً ألا يتركها منفصلة معزولة، تُرَصُّ الواحدة منها بجوار الأخرى، بل أن يستنبط الواحدة من الأخرى استنباطاً منطقياً. ثم أن يبين أخيراً، أن المقولات كلها، إذا ما نظر إليها بوصفها كلاً واحداً، تشكل وحدة تعين ذاتها، وتفسر نفسها؛ وحدة تكون قادرة على أن تشكل المبدأ الأول المطلق للعالم، ذلك المبدأ الذى لسنا بحاجة إلى أن نبحث بعد ذلك عن مبدأ يفسره يكون أسبق منه مادام هو يفسر نفسه. والمنطق هو الجزء الأول من المذهب بالضرورة؛ لأنه يفسر لنا المبدأ الأول للعالم. وحين نصل إلى تفسيركامل وتام للعلة الأولى للكون، فإن الخطوة التالية سوف تكون استنباط الوجود الفعلى للكون الواقعى من هذه العلة، أعنى؛ أن نبين أنها العلة التى يصبح الكون معلولاً لها. وتشكل هذه المحاولة الجزء الثانى، والثالث، من مذهب هيجل.

١١٣ - لم يكن عند أفلاطون، بالطبع، أدنى فكرة عن استنباط المثل الدنيا من مثال الخير؛ إذ لم يدرك ضرورة ذلك. لكن مما له قيمة لا تقدر فى نظرنا أن نضع فى اعتبارنا أنه حتى لو كان لدى أفلاطون الرغبة فى استنباط المثل، فإنه لم يستطع أن يفعل ذلك.

ولقد كان هناك مبرر خاص لذلك؛ لأن المثل العليا عند أفلاطون لم تكن تحوى المثل الدنيا فى ذاتها. ولذلك فلم يكن من الممكن استخلاص المثل الدنيا

من العليا لامنطقياً، ولا بأية طريقة أخرى. بل إننا نجد المثل العليا - على العكس- تستبعد المثل الدنيا صراحة. فهى لا تشمل إلا ما هو عام مشترك بين المثل الدنيا.

فمثال اللون - على سبيل المثال- هو الخيط المشترك بين مثال الأبيض، والأزرق، والأخضر... إلخ. وذلك يعنى أنه يحذف الاختلافات النوعية صراحة؛ فالكيفية النوعية للون الأخضر (أعنى اخضراره) تستبعد من مثال اللون الذى يشتمل فقط على ما هو عام مشترك بين الأخضر والأرق وغيرهما من الألوان. وواضح - من ثم - أن اخضرار الأخضر لا يملكه الأزرق وهو لذلك ليس كيفاً مشتركاً بين هذين اللونين. ومن هنا فهو ليس متضمناً فى مثال اللون،ومن هنا فإن مثال الأزرق، ومثال الأخضر... إلخ لا يمكن استنباطهما من مثال اللون. إنهما لا يمكن أن يستخلصا منه؛ لأنهما لا يوجدان بداخله.

والواقع أن مثل أفلاطون هى كليات مجردة؛ ولهذا فلم يكن لدى أفلاطون أى مبرر لاستنباطها. ذلك لأن الكلى المجرد هو جنس لا يحتوى فى جوفه على أنواعه. ولهذا فلابد من تطوير مفهوم جديد كل الجدة عن طبيعة الكليات إذا كنا نريد أن يكون الاستنباط ممكناً؛ مفهوم يحتوى فيه الكلى، أو الجنس، على الفصل Differetia وعلى الأنواع Species بداخله، حتى يمكن استخلاصها منه بالاستنباط المنطقى. ولقد أطلق هيجل على مثل هذا اللون من الكليات اسم الكليات العينية Concrete . ولقد كان اكتشاف طبيعة هذه الكليات يمثل تقدماً ضخماً يزعم هيجل أنه أحرزه على الفلاسفة السابقين. ولم يحن الوقت بعد لكى نعرض هذا الاكتشاف، وكل ما علينا أن نلاحظه (الآن) هو أن كليات أفلاطون كانت مجردة لدرجة أن المثل الدنيا لا يمكن استنباطها من المثل العليا.

(ز) أىّ المقولات هى المقولة الأولى..؟

١١٤ - إذا كنا نريد استنباط المقولات بعضها من بعض فسوف يقفز أمامنا فى الحال سؤالان، الأول هو، من أين نبدأ..؟. أى المقولات هى المقولة الأولى..؟. والثانى هو، بأى المناهج يمكن استنباط المقولات الأخرى من هذه المقولة الأولى..؟. وسوف نخصص القسم الحالى للإجابة عن السؤال الأول، بينما نخصص القسم الثانى للإجابة عن السؤال الثانى.

١١٥ - أى المقولات هى المقولة الأولى؟ ليس فى استطاعتنا أن نبدأ بأية مقولة كيفما اتفق؛ ذلك لأن الاستنباط لا يخضع للعبقرية الفردية، وإنما هو عملية موضوعية للحقيقة ذاتها، فالمقولات هى نسق العقل Reason (العقل الموضوعى الموجود فى العالم) ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون مصادفة أو اتفاقاً، فهى لا تبدأ وتنتهى كيفما اتفق، وإنما تسير بمقتضى طبيعة العقل ومبادئه، ولا يمكن أن تغيرها الأهواء الفردية. والواقع أننا - حتى فى المنطق الصورى - لا نستطيع أن نبدأ بالنتيجة وننتهى بالمقدمات، بل تفرض علينا ضرورة العقل نفسه أن نضع المقدمات أولا (فليس هناك أيضاً مكان للنزوات الفردية) والطابع الجوهرى للعقل هو الضرورة. فإذا بدأنا كيفما اتفق فإننا نكون قد بدأنا بداية غير عقلية. ومن ثم فلابد أن تكون المقولة الأولى هى بالضرورة كذلك.

١١٦ - ولا تنطبق هذه الملاحظة على المقولة وحدها، وإنما تنطبق كذلك على المقولة التى تليها، ثم هى تنطبق أيضاً على سلسلة استنباط المقولات كلها التى لابد أن تكون ضرورية. ويجب ألا نحددها نحن أنفسنا، بل تحددها طبيعة العقل نفسه. إننا لسنا نحن (فى الواقع) الذين نستنبط المقولات على الإطلاق، ولكنها تستنبط نفسها بنفسها، وليست مهمتنا أن نخلق بخيالنا شبكة من المقولات، وإنما نكشف طبيعة، وتسلسل، وترابط، ونسق ذلك العقل الذى يوجد وجوداً موضوعياً. سواء جعلناه موضوعاً لتفكيرنا أم لا. ولسنا نحن - حتى فى المنطق الصورى نفسه - الذين نخلق بذهننا الواقعة التى تقول؛ لأن سقراط

إنسان، وكل إنسان فان، فإن سقراط (إذن) فانٍ؛ فتلك عملية عقلية لا دخل لنا فيها. وليس فى استطاعتنا لا أن نخلقها ولا أن نغيرها، وإنما نكتشفها فحسب.

وسلسلة المقولات التى يعرضها المنطق هى، بالمثل، لا دخل لنا فيها، ولا دخل لهيجل فيها أيضاً. إنها عقل العالم، أو المطلق الموجود هنا (فى العالم) منذ الأزل، وليس استنباطنا للمقولات إلا اكتشافاً للعملية التى تستنبط فيها المقولات نفسها بنفسها.

١١٧ - كيف يمكن لنا، إذن، أن نكتشف المقولة الأولى..؟ إنها المقولة التى ترد إلى العقل أولاً فى تسلسل الفكر، بحيث تكون هى الأولى منطقياً، وبحيث تكون سابقة على جميع المقولات الأخرى، وفى استطاعتنا أن نتحقق من هذه المقولة بأن نلجأ - فى بساطة- إلى عقولنا الخاصة لنرى أى تصور من تصوراتنا الكلية الضرورية تفترضه جميع التصورات الأخرى مقدماً، وأيها يسبقها منطقياً. لأنه على الرغم من أن مهمتنا هى اكتشاف الحقيقة الموضوعية فإن هذه الحقيقة الوضوعية لا تعارض عقلنا الذاتى، ولكنها تعارض خيالاتنا الذاتية التعسفية وحدها، تلك التى لا تستند إلى مبدأ.

وعملية الاكتشاف هذه تختلف عن عملية الاكتشاف الفزيقية المعروفة، فنحن لا نستطيع أن نكتشف أى الكواكب الأولى عن طريق عقولنا وحدها، ولكننا نستطيع أن نكتشف أى المقولات هى المقولة الأولى بهذه الطريقة؛ لأنه على الرغم من أن العقل الموضوعى هو الذى نبحث عنه، فإن هذا العقل الموضوعى - مع ذلك- متحد مع عقلنا الذاتى. فليس ثمة إلا عقل واحد فينا، وفى العالم. وتلك نتيجة ضرورية مترتبة على مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود. وليس عقلنا مجرد خيال ذاتى، والقول بأنه كذلك يعنى أننا نتبنى الموقف الكانطى الذاتى الذى تصبح فيه المقولات صحيحة بالنسبة لنا. ولكنها لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها. ولو لم تكن مقولاتنا الذاتية موضوعية أيضاً لترتب على ذلك أن تكون الأشياء كما هى فى ذاتها لا يمكن معرفتها. ولقد سبق أن رفضنا هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن الدفاع عنه.

١١٨ - وهكذا يصبح العقل فى العالم هو عقلنا أيضاً، وسوف تكون المقولة الأولى للمنطق هى المقولة التى تسبق منطقياً - فى نظرنا- جميع المقولات الأخرى، والتى هى متضمنة فى جميع المقولات الأخرى على اعتبار أنها تفترضها مقدماً من الناحية المنطقية. والمبدأ بالنسبة للتصورات بصفة عامة أن أكثرها عمومية يسبق أقلها عمومية، ومن ثم تسبق الأجناس الأنواع، فمثلاً تصور «الحصان» يفترض مقدماً تصور «الحيوان»؛ فلا يمكن أن تكون لديك فكرة (أو تصور) عن الخيل بدون أن يكون لديك أولاً فكرة (أو تصور) عن الحيوان. فلا يمكن أن تعرف ما الحصان، دون أن تعرف ما الحيوان فما هو أكثر عمومية، أعنى: الجنس «حيوان» يسبق منطقياً الأقل عمومية، أعنى: النوع «الحصان». لكن العكس غير صحيح، فالحيوان لا يفترض الحصان مقدماً. فيمكنك أن تفهم الحيوان فهما جيداً دون أن تكون لديك أدنى فكرة عن الحصان. وينطبق هذا المبدأ على جميع التصورات، وبالتالى فهو ينطبق على جميع المقولات.

فالمقولة الأكثر تجريدا (أو الأكثر عمومية) تسبق غيرها وترد أولا فيكون لها المكان الأول فى المنطق، ويكون للأقل منها المكان الذى يليه. ومن ثم فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات جميعاً عمومية، أعنى أنها ستكون الجنس الأعلى Summun Genus.

ويختلف الكلى الأكثر عمومية عن الكلى الأقل عمومية فى أنه أكثر تجريداً منه. فإذا كان لدينا نوع ما فإننا نستطيع أن نحصل على الجنس بأن نجرد منه الفصل. فالإنسان، مثلاً، نوع من أنواع جنس هو الحيوان، وتعريفه أنه حيوان عاقل، فالعقلانية هى الفصل. لكن احذف العقلانية من تصور الإنسان تجد أن ما يتبقى هو تصور جنس الحيوان، وبتجريد أكثر نصل إلى تصورات أكثر عمومية. فلو حذفنا الفصل «حياة» الموجود فى تصور الحيوان فسوف نصل إلى تصور «الشئ المادى»... إلخ. ومن ثم فسوف تكون المقولة الأولى هى أكثر المقولات تجريداً، وسوف نصل إليها عن طريق مواصلة التجريد إلى أقصى حد.

١١٩ - وأقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه جميع الموضوعات التى

يمكن أن نتصورها فى الكون، وهو تصور الوجود؛ Being. فليست جميع الأشياء مادية، ولكنها (كلها) لها صفة الوجود؛ فجميع الأشياء موجودة. فهناك أشياء كثيرة لا يصح أن نقول عنها إنها خضراء، أو أنها مادية، أو أنها ثقيلة، ولكن أياً ما كان الشئ الذى نختاره من أشياء الكون، فمن الصواب دائماً أن نقول إنه موجود، ومن ثم فلابد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى؛ فالوجود (أوصفة الكينونة Isness) هى أعلى مراتب الوجد. افرض أننا أخذنا شيئاً من موضوعات الكون، ثم شرعنا نجرده من صفاته؛ خذ هذه المنضدة مثلاً؛ إنها مربعة، صلبة، بنية اللون، لامعة... إلخ. فإذا جردناها من اللمعان فسوف يبقى لدينا هذه القضية؛ هذه المنضدة مربعة، صلبة، بنية اللون - لكن جردها من اللون البنى يبقى؛ «هذه المنضدة مربعة وصلبة». لكن جردها كذلك من الصلابة والتربيع نجد أنه سوف يبقى «هذه المنضدة موجودة» فكلمة «موجودة» هى أعلى تجريد ممكن للمنضدة، ومن ثم كان الوجود هو المقولة الأولى.

١٢٠ - ونستطيع أن نرى كيف أن جميع المقولات الأخرى تفترض الوجود مقدماً باعتباره يسبقها منطقياً، فالكم والكيف، والسبب والجوهر (على سبيل المثال) تفترض كلها الوجود مقدماً؛ فالسبب هو لون من ألوان الوجود. فلا يمكن لأحد أن تكون لديه فكرة عن السبب ما لم يكن لديه أولاً فكرة عن الوجود، ولكن العكس غير صحيح؛ إذ يستطيع الإنسان أن يكوّن فكرة الوجود البسيطة دون أن يعرف المقصود بفكرة السبب المعقدة. مثلما أن الإنسان يستطيع أن يكوّن فكرة الحيوان دون أن تكون لديه فكرة عن الحصان. وكذلك لا يستطيع الإنسان أن يعرف الكم دون أن يعرف الوجود. وقل نفس الشئ على المقولات الأخرى.

(ح)- المنهج الجدلى

١٢١ - السؤال الثانى هو؛ كيف يمكن استنباط المقولات الأخرى من مقولات الوجود..؟ وما المنهج الذى ينبغى علينا أن نأخذ به..؟ وكما أننا لم

نستطع أن نحدد المقولة كيفما اتفق أو تبعاً للأهواء الشخصية، فإننا كذلك لا نستطيع أن نحدد منهج الاستنباط بأنه أى منهج يتصادف ظهوره فى مخيلتنا ؛ لأننا هنا أيضاً لسنا نحن الذين نستنبط المقولات؛ لأننا لسنا نحن الذين نخلق ارتباطها بعقولنا، ولكن العلاقات المنطقية بينها قائمة وكل ما علينا هو اكتشافها ؛ فالاستنباط عملية موضوعية للعقل الذى يوجد مستقلاً عنا. وهذه العملية ليست بالطبع عملية زمانية، وإنما هى عملية منطقية ؛ فليست مهمتنا اختراع منهج نستطيع أن نستنبط به المقولات، بل أن نكتشف المنهج الذى تستنبط به المقولات نفسها بنفسها.

لقد ظهر لنا فيما سبق (١١٨) أن التصور الأكثر عمومية وتجريداً يسبق باستمرار التصورات الأقل عمومية وتجريداً، وهذا القول لا يحدد لنا المقولة الأولى (وهى مقولة الوجود) فحسب، ولكنه يحدد كذلك تسلسل المقولات الأخرى. فالتصور الأكثر تجريداً سيكون باستمرار أسبق فى الفكر (أعنى فى العقل الموضوعى) من التصور الأقل عمومية. وعلى ذلك فسوف يبدأ المنطق من الجنس الأعلى (وهو الوجود) ويسير من خلال صفات نوعية تتحدد أكثر فأكثر حتى يصل إلى أقل المقولات عمومية وتجريداً أياً ما كانت. أعنى أن منهجنا سيكون ؛ السير من الأجناس إلى الأنواع، ثم نعامل الأنواع على أنها أجناس جديدة. نسير منها إلى أنواع أقل.. وهلم جرا. وفى استطاعتنا السير من الجنس إلى النوع بإضافة الفصل إلى الجنس، ثم ندرس النوع كما لو كان جنساً، ونبحث عن فصل جديد ؛ لكى يتحول الجنس إلى نوع جديد ... وهكذا. وعلى هذا الإريقاع الثلاثى ؛ الجنس، والفصل، والنوع - سوف يسير منهجنا (١).

١٢٢ - لكننا إذا ما بدأنا بفكرة كفكرة الوجود فكيف يمكن لنا أن نستنبط منها الفصل والنوع.؟ إن السمة الجوهرية فى كل استنباط منطقى أن تكون النتيجة متضمنة فى المقدمات. والخروج على هذا المبدأ فى المنطق الصورى

(١) هناك نوع واحد فقط تحت كل جنس فى المنطق الهيجلى. ولقد كان ذلك نتيجة القول بأن كل شئ فى الكون هو مثل لأى مقولة ولكل مقولة (قارن فقرة رقم ١٦٩).

يسمى بمخالفة العملية المحظورة.. Illicit Process[1] التى تنص على أنه ينبغى ألا يوجد فى النتيجة شئٌ ما لم يكن موجوداً فى المقدمات، وهذا المبدأ - فى الواقع- هو نفسه المبدأ القديم الذى يحرم ظهور شئ من لا شئ؛ «لا شئ يخرج من لاشئ ex nihilo nihil fit » فأنت لا تستطيع أن تخرج شيئاً من لا شئ، كما أنك لا تستطيع أن تخرج من شئٍ ما ليس موجوداً فيه. وسوف نجد أن هذا المبدأ يصدق على منطق هيجل كما كان يصدق فى المنطق الصورى المتواضع؛ فلو كان علينا أن نستنبط المقولة «أ» من مقولة أخرى هى «ب» فإننا لا نستطيع أن نقوم بذلك إلا إذا كانت «ب» تتضمن «أ» بمعنى أو بآخر. ولكننا إذا ما استطعنا أن نبين أن المقولة «ب» تحوى فى جوفها المقولة «أ» لكان ذلك بمثابة استنباط لـ «أ» من «ب». ذلك هو معنى الاستنباط فى المنطق الصورى، وهو معناه هنا أيضاً.

لكن كيف يمكن استنباط النوع من الجنس..؟ كيف نبين أن الجنس يحتوى على النوع..؟ إننا لكى نصل من الجنس إلى النوع فلابد أن نضيف الفصل Differntis ، ومن ثم فإن علينا أن نبين أولاً أن الجنس يحتوى الفصل، لكنا نعرف من ناحية أخرى أن الجنس يستبعد الفصل، ومعنى أن نستنبط منه الفصل أننا نقع فى العملية المحظورة السالفة. ولقد سبق أن رأينا ذلك بالفعل حين أظهرنا أن المثل عند أفلاطون هى كليات مجردة؛ فمثال الأحمر، والأخضر،

---

(١) المقصود بهذه العملية فى المنطق الصورى مخالفة إحدى القواعد المنطقية التى تشترط ألا يكون فى النتيجة شئ أكثر مما هو موجودا فى المقدمات. لهذا جاء فى إحدى قواعد الاستغراق فى هذا المنطق أنه؛ «يجب عدم استغراق حد فى النتيجة ما لم يكن مستغرقاً من قبل فى المقدمة التى ورد بها» وإلا كان القياس فاسداً. وسميت باسم «العملية المحظورة» فإن جاء فساد القياس من أن الحد الأصغر فى النتيجة مستغرق مع أنه لم يستغرق فى مقدمته سميت باسم الغلط الناشئ عن عدم استغراق الحد الأصغر Illicit minor. وإن كانت المغالطة ناشئة عن عدم استغراق الحد الأكبر سميت باسم Illicit - Magor - وفى الحالتين ينبغى ألا تتضمن النتيجة شيئاً إلا وقد كان من قبل فى المقدمات (المترجم).

والأزرق لا يمكن استنباطها من فكرة اللون؛ لأن الأخير لا يشملها فى داخله. فهو لا يتضمن إلا ما هو مشترك بين الأحمر، والأخضر، والأزرق. وإحمرار الأحمر ليس خاصية من خصائص الأزرق أو الأخضر؛ ولذا فهى لا توجد فى مثال اللون، وبالتالى فإن ما هو خاص بالمثل الدنيا (أعنى فصولها وتحديداتها النوعية) تستبعد من المثل العليا. وبنفس الطريقة فإن مقولة الوجود تشتمل على ما هو مشترك بين الأشياء جميعها لكنها تحذف جميع الاختلافات والتحديدات، ومن ثم فسوف يبدو، بالتأكيد، أنه من المستحيل استنباط أية فصول أو تحديدات من مقولة الوجود. فالسبب، والنتيجة، والجوهر، والكم... إلخ. هى ألوان نوعية خاصة من الوجود، ولا يمكن من ثم - كما قد يبدو- استنباطها منه. فكيف يمكن، إذن، أن يكون أى لون من ألوان الاستنباط ممكناً..؟

١٢٣ - وحل هذه المشكلة يشكل المبدأ الرئيسى فى الفلسفة الهيجلية، وأعنى به: المنهج الجدلى الشهير؛ فهو يقوم أساساً على اكتشاف أنه ليس صحيحاً (كما افترضنا حتى الآن) أن الكلى يحذف الفصل تماماً. فلقد وجد هيجل أن أى تصور يمكن أن يحتوى على ضده كامناً فى جوفه. وأنه يمكن استخراج هذا الضد(أو استنباطه) من هذا التصور. بل يمكن أن يقوم هذا الضد مقام الفصل، وهكذا يتحول الجنس إلى نوع. وأبسط طريقة لشرح المنهج الجدلى أن نقدم مثالاً عينياًثم نعقب عليه بذكر المبادئ المنطقية الهامة التى يتضمنها. وهذا المثال هو أول مثلث للمقولات فى منطق هيجل، وأعنى به: الوجود، العدم، الصيرورة.

يبدأ المنطق الهيجلى بمقولة الوجود وهى مقولة خاصة ليس فيها أى لون من ألوان الوجود الجزئى: كهذا القلم، أو هذا الكتاب، أو هذه المنضدة، أو هذا الكرسى... إلخ.

فهى كفكرة الوجود المحض تماماً، الوجود بصفة عامة، الوجود الخالص. فعلينا أن نجردها من كل تحديدات نوعية أياً كانت. وفى استطاعتنا - لو شئنا- أن نكون هذه الفكرة المجردة من شئ محسوس كهذه المنضدة،

مثلاً، إذ علينا فى هذه الحالة أن نجردها من جميع خصائصها أيا كان نوعها، خصائص التربيع، والبنية، والصلابة، بل حتى «المنضدية - Tablehood» نفسها، بحيث نفكر فى كينونتها Isess وحدها، أعنى: وجودها فحسب.

وما هو مشترك بين جميع الأشياء المحسوسة فى الكون هو هذا الوجود العاطل من الخصائص كلها؛ لأننا جردناه من جميع خصائصه؛ فهو من ثمَّ ليس متعينا على الإطلاق، وهو بغير سمة تماماً، هو فراغ كامل أو خواء تام. إنه الخلاء الخالص الذى لا يحتوى على أى مضمون، المضمون من أى نوع سيعتبر تحديداً خاصاً له. وهذا الخلاء (هذا الفراغ المطلق) ليس شيئاً ما. إنه انعدام كل شئ: انعدام جميع الخصائص، والكيفيات، والصفات. لكن هذا الانعدام التام لأى شئ هو ببساطة عدم: فالفراغ أو الخلاء هو كالعدم سواء بسواء. وعلى ذلك فالوجود والعدم شئ واحد. وبالتالى فقد ظهر لنا أن تصور الوجود الخالص يتضمن فكرة العدم. لكن إظهار أن إحدى المقولات تتضمن الأخرى هو بمثابة استنباط لهذه المقولة من المقولة الأخرى، ومن ثم فنحن هنا قد استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود.

١٢٤ - ويجب ألا يفهم القول بأن الوجود هو العدم - أو أن الوجود والعدم متحدان - بالمعنى الزائف الذى يعنى أن الشئ الموجود الجزئى كهذه المنضدة مثلاً هى والعدم سواء. أو أن العشاء واللاعشاء شئ واحد؛ لأن مقولة الوجود التى نتحدث عنها عبارة عن تجريد، بينما المنضدة أو العشاء أشياء محسوسة لها جميع أنواع التحديدات الخاصة إلى جانب صفة الوجود. ونحن هنا نتحدث عن فكرة الوجود المجردة الخالصة بعد تجريدها من جميع الصفات الخاصة بالمنضدة، ومعنى ذلك أن فكرة الوجود الفارغة هى بالضبط ما نقول عنه أنه والعدم شئ واحد.

وفى استطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول: إن وصف الشئ بأنه «موجود» فحسب - بحيث لا يكون وراء هذه «الكينونة» شئ آخر لا صفات ولا خصائص من أى نوع - هذا الوصف يرادف قولنا عنه إنه غير

موجود على الإطلاق. فالمنضدة: مربعة، بنية اللون، صلبة... إلخ. لكن افرض أننا استطعنا أن نمحو شكلها، ولونها، وصلابتها، وجميع خصائصها الأخرى، إنها فى هذه الحالة لن تكون شيئاً على الإطلاق. وحين نقول عنها إنها «موجودة» بغير خصائص ولا صفات فذلك يرادف قولنا أنها «غير موجودة»، فالموجود الخالص (الموجود المحض بلا تعينات أخرى) هو نفسه «غير موجود»، ومن ثم فالموجود على هذا النحو يتحد مع اللاموجود أى العدم.

١٢٥ - وما داما متحدين فإن الواحد منهما يمكن أن ينتقل إلى الآخر، فالوجود ينتقل إلى العدم، والعكس صحيح أيضاً أى أن العدم ينتقل إلى الوجود؛ لأن فكرة العدم هى فكرة الفراغ، وهذا الفراغ هو الوجود الخالص. وسوف يكون لدينا هنا فكرة ثالثة مترتبة على إختفاء كل مقولة فى المقولة الأخرى، وهذه الفكرة الثالثة هى فكرة العبور أو الانتقال... Passage عبور كل من الوجود والعدم إلى الآخر. وتلك هى مقولة الصيرورة... Becoming. ولقد حلل الفلاسفة فكرة الصيرورة منذ أيام «بارمنيدس» وظهر أن لها صورتين فقط هما: انتقال العدم إلى الوجود، وانتقال الوجود إلى العدم[(١)]. وتمثل الصورة الأولى البداية أو الظهور، أو النشأة فى الوجود، بينما تمثل الصورة الثانية النهاية، أو التوقف، أو الإختفاء. هكذا يصبح لدينا بالفعل ثلاثة مقولات، فقد بدأنا بمقولة الوجود التى استنبطنا منها العدم، ثم استنبطنا مقولة الصيرورة من العلاقة بينهما. وتلك هى المقولات الثلاث الأولى فى منطق هيجل.

١٢٦ - علينا الآن أن ندرس المبادئ العامة لهذا المنهج والتى تتضمنها العملية السابقة. إننا نجد أولاً أن هذه المقولات الثلاث هما: الجنس، والنوع، والفصل... فالوجود هو الجنس، والصيرورة هى لون خاص من ألوان الوجود، ومن ثم فهى نوع من أنواعه، وهذا اللون الخاص من ألوان الوجود هو وجود يتضمن فى داخله سلبه، وهو ما يسمى باللاوجود. اجمع فكرة الوجود مع فكرة اللاوجود

(١) لتوضيح هذه الفكرة والبرهنة عليها انظر كتابنا: «تاريخ نقدى للفلسفة اليونانية» ص٧٥.

تظهر لك فكرة الصيرورة، فاللاوجود أو العدم، وهو المقولة الثانية، هو الفصل.

يشكل (الوجود، العدم، الصيرورة) أول مثلث هيجلي. وسوف نرى هذا الإيقاع الثلاثي على طول الطريق في مذهبه كله، وسوف تكون المقولة الأولى في كل مثلث دائماً - كما هي الآن- هي مقولة الإثبات أو الإيجاب؛ فهي تضع نفسها كفرض إيجابي مثل: الوجود موجود... إلخ. والمقولة الثانية هي دائماً مقولة النفي أو السلب أو ضد المقولة الأولى؛ فهي تنكر ما تثبته المقولة الأولى فتتحدث عن: اللاوجود، أو تقول: إن الوجود غير موجود... إلخ. ولم يأت هيجل بهذه المقولة الثانية من مصدر خارجي، وإنما استنبطت من المقولة الأولى، وهذا يعني أن هذه المقولة الأولى كانت تتضمن الثانية، وأن الأخيرة خرجت من جوفها. وهذا ما نعنيه بقولنا إننا لسنا نحن، ولا هيجل نفسه، الذين نستنبط المقولات، وإنما المقولات هي التي تستنبط نفسها بنفسها. وهكذا تتضمن المقولة الأولى ضدها، وتتحد معه. وعند هذه النقطة تقف المقولتان يواجه كل منهما الآخر ويناقضه، ولكن من المستحيل أن نركن لهذا التناقض؛ لأن ذلك يعني أن المقولات المتضادة يمكن انطباقها على شئ واحد في وقت واحد. وهو يعني في حالة المثلث الحالي أنه إثباتنا لشئ ما على أن « موجود » يعني في نفس الوقت أننا لابد أن نسلم بأنه « غير موجود »؛ لأن الوجود يتضمن بالضرورة اللاوجود. ومن ثمَّ فإذا كان لشئ ما وجود فلابد أن يكون له بالضرورة « لا وجود »: فإذا قلت أنه موجود لابد أن تقول في نفس الوقت إنه غير موجود. لكن كيف يمكن لشئ أن يكون ولا يكون في نفس الوقت...؟ الجواب هو: أنه موجود وغير موجود في آن واحد حين يصير. ومن هنا فإن مقولة الصيرورة تحل هذا التناقض. وبعبارة أخرى فإن التناقض القائم بين المقولة الأولى والثانية يحل في مقولة ثالثة تمثل وحدة المقولتين، فالمقولة الثالثة تحوي في جوفها تضاد المقولتين، ولكنها تتضمن كذلك انسجامهما ووحدتهما. وعلى ذلك فالصيرورة هي الوجود الذي ليس وجوداً، أو هي اللاوجود الذي هو نفسه وجوداً. إنها فكرة واحدة، ولكنها مع ذلك تضم في وحدة منسجمة فكرتي الوجود واللاوجود المتناقضتين. وتسمى

أضـلاع المثلث فى بعض الأحـيـان : القـضـيـة، والنقـيـض، والمركب على التـوالى. والمركب الذى وصلنا إليه الآن يضع نفسـه باعتـباره فـرداً جديداً، أو باعتـباره مقولة إيجاب ستكون قضيـة فى مثلث جديد. فـهو ما دام يضع نفسـه كفرض إيجابى فلابد أن يخرج منه ضده، ولابد أن يكون متضمناً لهذا الضد فى تناقض ذاتى. وهذا التناقض الجديد ينحل كذلك فى وحدة أعلى، أى: فى مركب جديد. وهذا المركب الجديد يصبح بدوره قضية فى مثلث جديد.. وهكذا تسير السلسلة كلها. وسوف يتضح أن عملية سير المقولات هذه عملية اضطرارية تدفعها إلى الأمـام ضـرورة العـقل: فـفى طريق الضـرورة العـقليـة يظهـر من القـضـيـة ضـدها ونقيضها.

ولا يمكن للعـقل أن يطمـئن لما يسـمـى بالتناقض الذاتى، ومن ثم يجد نفسه مدفوعاً إلى المركب. وهكذا لا يمكن لهذه العملية أن تقف عند حد، بل لابد أن تستمر حتى تصل إلى مقولة لا يضهر منها نقيضها، وستكون هذه هى المقـولة الأخيـرة فى المنطق. وسـوف يكون من الممكن عندئذ أن ننتـقل من العلة الأولى للعالم إلى العالم نفسه، أعنى: إلى دائرة الطبيعة والروح. وسوف نرى حين نشرح تفصيلات الطبيعة والروح أن هيجل يستخدم نفس المنهج الثلاثى الذى استخدمه فى المنطق.

١٢٧ – المنهج الجدلى يحقق – فيـما يظهـر– معجـزة إخراج ماهو غـير موجود فى كل مقولة. والمشكلة هى كيف يمكن الانتقال من الجنس إلى النوع إذا كان الجنس يستبعد الفصل صراحة. ويعتمد اكتشاف هيجل على القول بأن الفصل المطلوب هو دائمـاً النفى أو السلب، وإذا فهمـنا ذلك ظهر لنا أن الفكرة القـديمـة التى تقول إن الجنس يحذف الفصل غير صحيحة. وسوف نناقش هذا الموضوع فيما بعد (فقرة ١٣٥ – ١٣٩) وهناك سوف نتبين أن الفكرة القديمة عن الجنس هى الفكرة التى سمـاها هيجل بفكرة الفـهم، فى مـقابل الفكرة الجديدة وهى فكرة «العقل». فالفهم يعتقد أن الضدين (كالوجود والعدم) يستبعد كل منهـما الآخر تماماً. فى حين أن العقل يسلم بأنهما يستبعد الواحد منهما الآخر لأنهما ضدان،

لكن هذا الاستبعاد ليس استبعاداً مطلقاً، ولا هو يتعارض مع التوحيد بين الضدين . ومن ثم كانت الفكرة القديمة عن الجنس والتى تقول إنه يستبعد الفصل تماماً ليست هى كل الحقيقة. وذلك هو الاكتشاف الذى مكَّن هيجل من تحقيق ما يبدو للوهلة الأولى معجزة مستحيلة، أما فيما يتعلق بالقول بأن الفصل المطلوب هو السلب فهو يبنى على أساس المبدأ القائل بأن السلب تعين وتحديد ، والانتقال من الجنس إلى النوع يتطلب بعض التحديدات الخاصة؛ لأن الجنس غير معين أما الأنواع فهى معينة محددة.

فإذا ما أضفت تحديداً إلى الجنس حصلت على النوع . ولقد ذهب اسبنوزا إلى القول بأن كل تعين سلب، أما هيجل فهو يستخدم هذا المبدأ فى صورة مقلوبة، وهى أن كل سلب تعين (راجع فقرة ٤٣) فإذا أضفنا السلب أو الضد إلى الجنس فإننا نحدده، وبالتالى نعيّنه، وتحديده يعنى : تحويله إلى نوع.

١٢٨ - وتوصف فكرة هيجل التى تبين أن كل مقولة تحتوى على ضدها (أو هى فى الحقيقة ضدها) بأنها خروج على قانون عدم التناقض وإنكار له؛ لأن القول بأن الوجود واللاوجود متحدان يبدو تحطيماً لهذا القانون . لكن الدليل الواضح على أن هيجل لم ينكر قانون عدم التناقض هو أن هذا القانون نفسه هو الذى يضطرنا إلى الانتقال من المقولة الثانية فى كل مثلث. لأن العقل لا يمكن أن يطمئن إلى التناقض، وإنما لابد أن ينحل هذا التناقض بين القضية ونقيضها فى مركب. ولابد أن نقول إن مبدأ هيجل فى التوحيد بين الضدين هو عمل من أعظم الأعمال جرأة فى تاريخ الفكر البشرى، وهى جرأة ضرورية ولها ما يبررها إن كان على الفلسفة أن تحل مشكلاتها القديمة[1] . وسوف نجد فيما بعد أن هذا المبدأ الهيجلى ليس - كما يقال عادة- جديداً كل الجدة. فبغض النظر عن التوقعات الصريحة الموجودة عند الكتاب السابقين فإنه فى الحقيقة متضمن فى جميع الفلسفات السابقة.

---

(١) راجع نقد هذه الجرأة فى كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٣٧٦ وما بعدها دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ (المترجم).

وإنما الجديد عند هيجل هو أنه كان أول من صاغه وقرره صراحة كمبدأ منطقى. إذ على الرغم من أنه وَجِد عند كتاب سابقين، وأنهم اعتمدوا عليه فعلاً فإنهم كانوا يتهيبون الجهر به على هذه الصورة. لأن الفلسفة كلما حاولت رد التنوع الموجود فى العام إلى الوحدة كما فعلت مذاهب: الإيليين، والڤيدانتا، والأفلاطونية الجديدة، واسبنوزا – فإنها لابد أن تأخذ بمبدأ التوحيد بين الأضداد؛ ففى كل فلسفة من هذه الفلسفات نجد أن الحقيقة واحدة، ومع ذلك فإن الكثرة تخرج من الواحد. أو بعبارة أخرى: نجد أن الكثرة هى الواحد، وأن هذين الضدين (الواحد والكثير) متحدان. فالڤيدانتا تبدأ صراحة من الفكرة التى تقول «الكل واحد». وواضح أن الكل هو الكثرة أو هو التعدد الموجود فى العالم. ومعنى ذلك أن الكثرة متحدة مع ضدها، أى مع الواحد. والفرض القديم الذى يقول إن الكثرة تخرج من الواحد – وتلك هى السمة المميزة لجميع مذاهب وحدة الوجود– هو على وجه الدقة الفرض الذى يأخذ به هيجل، ويقول إن اللاوجود يخرج من الوجود. (وهذا لا يعنى، بالطبع، أن هيجل يعد من أتباع مذهب وحدة الوجود) – ونجد كذلك أن الواحد هو اللامتناهى، فى جميع هذه الفلسفات، وأن الكثرة هى المتناهى. وحين يُخْرِج اللامتناهى من جوفه المتناهى يتحول إلى متناه؛ فهو من ثم متناه. فاللامتناهى متحد مع ضده، أعنى مع: المتناهى.

ومع ذلك فقد عجزت هذه الفلسفات جميعاً عن إقرار هذا المبدأ صراحة، وتحقيقه؛ وهذا هو السبب فى أنها فشلت كلها فى حل الثنائية القديمة فى الفلسفة: فقد ذهبت إلى القول بأن الكثرة تخرج من الواحد، وأنها هى الواحد. ومع هذا فكيف يكون الأمر على هذا النحو، ما دام الكثير والواحد ضدين، وما دام الكثير ليس هو الواحد ...؟ ومن ثم فإن الكثرة لم تخرج ولا يمكن أن تخرج من الواحد. ولم تذهب هذه الفلسفات أبعد من هذه التناقضات الظاهرة، بل إن بعض الفلاسفة أيد وجود التعدد أو الكثرة، ثم لم يجد بعد ذلك جسراً يعبر عليه إلى الوحدة. وهؤلاء هم التعدديون أو الماديون. فى الوقت الذى بالغ فيه غيرهم فى تأييد الوحدة، ولم يجد جسراً يعبر عليه إلى التعدد، وهؤلاء هم أصحاب

مذاهب وحدة الوجود، والصوفية، والمثاليون، والتجريديون. ولقد كان تاريخ الفلسفة عبارة عن تأرجح مستمر بين هذين التيارين. وكل منهما ينتهى بالضرورة إلى الثنائية. وهنا تكمن جرأة هيجل وأصالته فى أنه شرح بإسهاب كيف أنه يمكن منطقيا أن يتحد الضدان، مع احتفاظهما فى الوقت نفسه بتضاربهما. ولقد فزع الفلاسفة القدامى من فكرة اتحاد الكثير والواحد لدرجة أنهم لم يحاولوا مطلقاً حتى فحصها ليروا كيف يكون ذلك ممكناً. ومع ذلك فسوف نجد فى المنطق إمكان حل هذه المشكلة ذاتها، وسوف نجد هيجل يشرح لنا بمعرفة كاملة وفى وضوح تام: كيف (وبأى معنى) تتحد فكرة (أو مقولة) الوحدة مع فكرة أو مقولة التعدد، وكيف (وبأى يختلفان (فقرة ٢٠٨). ولقد سبق أن رأينا أنه يشرح فى دقة عقلية ومنطقية كاملة (وبلا غموض) كيف يمكن أن يتحد الوجود مع ضده، أعنى: مع العدم.

١٢٩ - الجديد عند هيجل، إذن، أنه صاغ فى مبدأ منطقى صريح ما كان موجوداً فى المذاهب السابقة بطريقة ضمنية. لقد كان هناك باستمرار تأكيد (حتى الآن) بأن الإيجاب والسلب - من الناحية المنطقية- يطرد كل منهما الآخر؛ إذ تفصل بينهما هوة لا يمكن اجتيازها. ولقد قيل باستمرار أيضاً إننا لا نستطيع أن نقول إلا أن «أ هى أ»، ولكننا لا نستطيع مطلقاً، وفى أى ظرف من الظروف أن نقول إن «أ هى لا أ». وكان اسبنوزا مثلاً ينظر إلى المتناهى واللامتناهى على أنهما ضدان يطرد الواحد منهما الآخر، ومن ثم وجد اسبنوزا أنه من المستحيل حل مشكلة خروج المتناهى من اللامتناهى. فإذا كنا لا نستطيع أن نقول سوى أن «أ هو أ» أو اللامتناهى هو اللامتناهى فإن «أ» لابد أن يظل «أ» إلى الأبد (أى لابد أن يبقى اللامتناهى لا متناهياً) ومن ثم يبقى عميقاً داخل ذاته إلى الأبد، ولا يمكن أن يخرج منه المتناهى. أما حل هذه المشكلة فهو لا يأتى إلا بطريقة واحدة فحسب هى: إذا كان اللامتناهى يحوى فى جوفه المتناهى، كما يتضمن الوجود اللاوجود بالضبط؛ أعنى أنه إذا كان اللامتناهى هو المتناهى، أو إذا كانت أ هى لا أ - فإنه:

١٣٠ – من الأهمية البالغة أن نلاحظ أن التوحيد بين الأضداد لا يستبعد تضادها. فالقول بأن «أ» و «لا أ» متحدان، لا ينفى أنهما متمايزان. إذ أن التوحيد ليس توحيداً بين الأضداد فحسب، وإنما هو توحيد لأضداد، أعنى أن التضاد حقيقى كالتوحيد سواء بسواء، وما لم نضع ذلك نصب أعيننا ونتذكره فسوف نظن أن التضاد قد أصبح وهماً. وفى ذلك تحطيم للمبدأ نفسه، لأننا بذلك لا نكون قد وصلنا إلى التوحيد بين الأضداد بل إلى توحيد بين متحدات، وهو ما يعبر عنه فى المنطق فى الصيغة القديمة «أ هو أ» – وهكذا فالوجود واللاوجود متحدان لأنهما معاً عبارة عن فراغ أو خواء كامل، ومع ذلك فهما أيضاً متمايزان ومتضادان؛ لأن الوجود هو الوجود، والعدم هو العدم. ولكن هذا الموقف يناقض نفسه بنفسه لأننا قلنا بادئ ذى بدء أن المصطلحين متمايزان ثم زعمنا أنهما متحدان. وهذا التناقض هو الذى يدفعنا إلى السير نحو مقولة ثالثة، هى الصيرورة، نرى أن التوحيد فيها ليس هو كل الحقيقة، وأن الاختلاف ليس هو كل الحقيقة، وإنما الحقيقة كاملة هى التوحيد فى الاختلاف؛ لأن الصيرورة تشتمل على التوحيد والاختلاف معاً.

١٣١ – ذكرنا حتى الآن وصفاً للمنهج الجدلى وبعض المبادئ المنطقية الهامة التى يقوم عليها. والمفروض أن هذا المنهج وتلك المبادئ معروفة بدقة خلال مذهب هيجل كله. ومن ثم فلابد أن نسوق كلمة تحذير سريعة؛ إذ ينبغى ألا نفترض أن هيجل قد نجح فعلاً فى تطبيق هذه المبادئ على مذهبه بحرفيتها، ولابد أن نعرف أن الوصف الذى ذكرناه فيما سبق للمنهج الجدلى هو وصف مثالى، أعنى وصفاً لما ينبغى أن يكون عليه المنهج، أما من الناحية العملية فيصعب أحياناً أن نرى كيف ينطبق هذا الوصف على مثلثات هيجل الفعلية. فنحن نجده فى فلسفة الروح – على سبيل المثال– يسوق المثلث الآتى كأحد المثلثات التى يذكرها: الفن، الدين، الفلسفة. ويقول: إن الفن هو الموضوع، والدين هى النقيض، والفلسفة هى المركب. ومن الصعب للغاية أن نفهم المعنى الذى يكون فيه الدين ضداً للفن، كما أنه من المستحيل تماماً أن نتبين كيف يرتبط الفن

بالفلسفة كما يرتبط الجنس بالنوع، أو كيف يمكن النظر إلى الدين على أنه فصل، وهناك الكثير من الأمثلة، من هذا النوع، التى يمكن أن نسوقها [1]. بل هناك حالات يشتمل فيها المثلث على أربعة حدود ..! لكن هذه الحالات الشاذة لا تدل على أن وصفنا للمنهج الجدلى كان خاطئاً، وإنما تظهرنا فحسب على أن هيجل نفسه لم يستطع أن يطبق منهجه الجدلى فى اتساق مطلق فى جميع الحالات. وهذا، بالطبع، عيب فى مذهبه. ومع ذلك فإن القول بأنه وقع فى أخطاء تطبيق مبادئه لا يطعن بالضرورة فى صحة هذه المبادئ نفسها؛ إذ لا يستطيع أحد أن يقول: إن مبدأ التطور البيولوچى باطل؛ لأن العلم قد أخطأ فى سلسلة الأنساب التى قدمها لنا عن بعض الانواع العضوية الجزئية. وتستحق مبادئ هيجل أن تطبق عليها هذه الملحوظة أكثر مما تستحق مبادئ دارون. رغم ما يوجد فيها من عدم اتساق وأخطاء عارضة.

(ط)- المنهج الجدلى - (تابع) -

١٣٢ - يقف المنهج الجدلى، من ناحية، فى مقابل ما أطلق عليه هيجل اسم منهج البرهان.. « Raisonement»، وفى مقابل المنهج الرياضى عند اسبنوزا من ناحية أخرى، ويعنى هيجل «بمنهج البرهان» ألوان الحجج المألوفة المنتشرة فى الكتب أو مناقشة جميع الموضوعات. إذ تبدأ هذه المناقشات بذكر الوقائع أو الأفكار التى يختارها المؤلف بطريقة تعسفية لتناسب غرضه، ثم يبنى عليها النتائج، وهى تزن المقدمات والنتائج، وتقدر الأمور المرجحة. ويقول هيجل إنه لا أمل فى أن نتوقع اليقين، أو أن نتوقع معرفة من هذه المناهج العشوائية الملتوية. لأننا لابد أن نجد فى الفلسفة نسقاً وضرورة، وألا نفترض شيئاً، بل أن نستنبط كل شئ. فى حين أن منهج البرهان يبدأ بأى مقدمات، ثم يسير منها

---

(١) انظر كروتشه ص ٩٧ كتاب «الحى والميت فى فلسفة هيجل» الترجمة الإنجليزية، لندن، عام ١٩١٥.

كما يحلو له، ويقف عندما يريد . ومناهج الفلسفة، فى مقابل هذه العملية التى يتحكم فيها التفكير العشوائى والمصادفة، لابد أن تحكمها ضرورة صارمة، بحيث تتحكم الضرورة فى البداية، وبحيث تكون كل خطوة تتم بعد ذلك ضرورة من ضرورات العقل لا مجرد سلسلة من الأفكار العشوائية. إن منهج البرهان قد يسير بحججه التى تسير جيئة وذهاباً، دون أن ينتهى إلى تأييد شئ أو معارضة شئ، قد يسير إلى الأبد دون أن يصل إلى أية نتيجة يقينية. ولهذا فلابد أن يحل محله: المنهج، والنسق، والضرورة، واليقين. ويزعم هيجل أن المنهج الجدلى يحقق هذه المطالب.

١٣٣ - والاعتراضات التى يثيرها هيجل ضد منهج البرهان، ومحاولاته للعثور على منهج يصطبغ أكثر بالصبغة العلمية، توازى من جميع الجوانب الجهود المماثلة التى بذلها ديكارت من قبل. فحين أوضح ديكارت أن الناس اعتنقوا آراء مختلفة ومتباينة فى جميع الموضوعات الهامة تقريباً، بسبب طرقهم غير النسقية فى إقامة الحجج، بحيث أصبح من المستحيل أن نعرف أى الآراء هو الصواب - فقد كان فى الواقع يثير اعتراضات هيجل ضد منهج البرهان .. Raisonnement. وكما أن هيجل اقترح أن يستبدل بمنهج البرهان هذا منهجاً منطقياً صارماً، كذلك اقترح ديكارت واسبنوزا أن تأخذ الفلسفة بمنهج الهندسة الدقيق؛ فالهندسة تبدأ ببديهيات Axiomss [1] وهى ليست مجرد آراء أو ظنون، وإنما هى حقائق ضرورية، ثم تشرع بواسطة استنباط صارم دقيق فى استخلاص تلك النتائج التى تنتج عنها بالضرورة المنطقية وحدها. فإذا ما أخذت الفكرة بهذا المنهج فسوف تصل إلى نفس اليقين الذى وصلت إليه الرياضة. لكن كل إنسان فى الوقت الحالى يأخذ بالآراء الفلسفية التى تحلو له، ويعتنق الناس ما

(١) تترجم أيضاً «باللامبرهنات» أو بالمسلمات - راجع مناقشة الدكتور عبدالحميد صبره لهذا الموضوع فى كتاب لو كاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، منشأة المعارف ١٩٦١ - والدكتور زكى نجيب محمود المنطق الوضعى الجزء الثانى ص٩٦ - ٩٧ من الطبعة الرابعة الأنجلو عام ١٩٦٦ (المترجم).

شاءت لهم أهواؤهم من هذه الآراء، في حين أنك لا تكاد تجد في ميدان الرياضة مجالاً للاختيار بين الآراء.. فلا يمكن أن يكون هناك رأيان عما إذا كانت زوايا المثلث تساوى قائمتين. والسبب هو أن الهندسة تبدأ من حقائق ضرورية (بدهيات) ولا تسلم بشئ لا تنتج عنها على نحو ضرورى. وإذا ما تمرست الفلسفة فى نفس الطريق فسوف تتمكن من محو الظنون والوصول إلى اليقين. ولقد أشار ديكارت هنا إلى بدهية أراد أن تكون أساساً للفلسفة - مثلما أن البدهيات الهندسية - هى الأساس الذى تقوم عليه الهندسة، وهذه البدهية هى: «أنا موجود». ولقد افتتح اسبنوزا كتابه «الأخلاق Ethica» بسلسلة من التعريفات والبدهيات، ثم شرع - محاكياً اقليدس - فى بناء نظرياته الفلسفية Philosophical Theorems (١).

١٣٤ - ولقد اتفق هيجل مع ديكارت واسبنوزا إلى حد أنه رغب - مثلهما - فى استبعاد الظنون، والوصول إلى اليقين عن طريق منهج منطقى دقيق. لكنه اعتقد أن المنهج الهندسى غير مناسب، يقول: «أما أن هذه المناهج (مناهج الرياضة) قد نجحت وكانت لازمة فى دائرة اختصاصها فهذا أمر مسلم به، لكنها لا تفيد فى المعرفة الفلسفية؛ لأنها تتضمن افتراضات سابقة، كما أن طريقتها فى المعرفة هى طريقة الفهم الذى يسير وفقاً لقانون الهوية الصورى» (٢). وتثير هذه العبارة اعتراضين ضد المنهج الهندسى: أولهما: أنه يتضمن افتراضات سابقة، وثانيهما: أنه منهج الفهم. وسوف نتناول هذين الاعتراضين بهذا الترتيب.

المزاعم أو الافتراضات السابقة التى يشير إليها هيجل هى البدهيات

---

(١) تترجم كلمة.. Theorm أحيانا بالمبرهنات، على اعتبار أنها تطلق على النظرية الهندسية التى تمت البرهنة عليها. والمراد هنا أن اسبنوزا كان يريد أن يجعل النظريات الفلسفية مماثلة للنظريات الهندسية التى تمت البرهنة عليها باستخدام منهج الاستنباط الهندسى (المترجم).

(٢) ولاس: المنطق فقرة ٢٣١.

والتعريفات أو أية قضايا أخرى قد يبدأ منها العلم. والمسألة أن مجرد القول بأننا نضع بداية يعنى أننا نفترض فرضاً ما. فأول قضية لابد أن تكون بالضرورة فرضا؛ ببساطة لأنها «أولى»؛ فهى لاتستنبط من أية قضية سابقة، أو تبرهن عليها أية قضية أخرى. ولا شك أننا قد ننظر إلى البدهية على أنها «واضحة بذاتها Self - ovident. لكن ما هو واضح بذاته هو نفسه فرض من حيث صدقه. وعلى أية حال فحتى لو قلنا إن البدهيات صادقة فإنها مع ذلك تظل بلا تفسير؛ لأنها غير مستنبطة؛ فلم يُقَدَّم لها مبرر أو تعليل. ومن ثم فهى مجرد وقائع قطعية، وأسرار غامضة غموضاً مطلقاً. ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة لا يمكن أن تبدأ بمثل هذه الوقائع غير المفسرة. فقد تكون عبارة ديكارت «أنا موجود» بدهية أو واقعة لا نزاع فيها كما اعتقد، لكن السؤال سيظل مع ذلك قائماً: «لماذا أوجد..؟!».. فلو بدأت الفلسفة من العبارة السالفة فإنها فى هذه الحالة تبدأ من سر غامض، وحتى لو نجحت فى تفسير الكون كله من هذه البداية، فإن الكون مع ذلك سيبقى غامضاً؛ لأنه يبدأ من عبارة غامضة.

وقد يبدو أن البداية التى نبدأ منها أياً كانت لابد أن تكون فرضاً ما، أعنى: واقعة نهائية مطلقة؛ لأن كل بداية بوصفها نقطة أولى لا تستنبط من شئ سابق عليها. وقد تبدو مشكلة الفلسفة – فى هذه الحالة– بغير أمل فى حلها، ولا رجاء فى أن يبدأ هيجل من فكرة الوجود مثلما أنه لم يكن هناك رجاء حين بدأ ديكارت بفكرة «أنا موجود». غير أن هيجل سوف يبين لنا– على نحو ما سنعرف تواً– أن المنهج الجدلى يختلف عن المنهج الهندسى من حيث إنه يخلو من هذه النقيصة.

١٣٥ – والاعتراض الثانى على المنهج الهندسى أنه عمل من أعمال

الفهم[1]. الذى يسير وفقاً لقانون الهوية. وهذا يعنى أنه لم يصل إلى قانون التوحيد بين الأضداد، وإنما هو يأخذ بالفرض الذى كان قائماً قبل هيجل، والقائل بأن الأضداد يستبعد بعضها بعضاً بحيث إننا لا نستطيع أن نقول إلا أن أ = أ فقط (قانون الهوية) ولا نقول أبداً أن أ = لا أ. ومن الواضح أن الرياضة تسير وفقاً لهذا المبدأ الذى يلائمها. غير أن اسبنوزا قد أخطأ حين افترض أن هذا المنهج يلائم الفلسفة. ولهذا السبب نفسه وجد اسبنوزا - بعد أن وضع جوهراً لا متناهياً- أنه من المستحيل عليه تماماً استنباط المتناهى؛ لأنه لو فعل ذلك لخالف قانون الهوية الذى ينص على أن «لا أ» لا يمكن أن تظهر أبداً من «أ»، أو المتناهى لا يمكن أن يخرج من اللامتناهى.

١٣٦ - ويقصد هيجل «بالفهم Veratand»: تلك المرحلة من تطور الروح التى تنظر فيها الروح إلى الأضداد على أنها تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة.

وتمثل قوانين أرسطو الثلاثة: قانون الهوية، وقانون التناقض، وقانون الثالث المرفوع هذه المرحلة خير تمثيل. أما العقل Verouft فهو يختلف عن الفهم من حيث إنه تلك المرحلة من مراحل تطور الروح التى يظهر فيها قانون التوحيد بين الأضداد. ففى مرحلة الفهم نجد أن كل مقولة تظل عبارة عن وجود قائم بذاته منعزل عن بقية المقولات، وتصبح المقولات تبعاً لهذه النظرية سكونية ثابتة لا حياة فيها. أما المقولات - فى نظر العقل- فهى حية متحركة تحطم القيود، وينساب بعضها فى بعض كما سبق أن رأينا حين انتقل الوجود إلى العدم. فضلاً عن أننا نجد أنه من المستحيل- فى نظر الفهم- استنباط مقولة من مقولة أخرى؛ لأنه ليس هناك انتقال من مقولة إلى مقولة أخرى، ولكن العقل

---

(١) الفهم عند هيجل هو ذلك الجانب من جوانب العقل الذى يمثل الخطوة الأولى فى المنهج الجدلى؛ فهو مرحلة الدقة، والاستقلال، والانفصال، والنظر إلى كل شئ على أنه معزول عن غيره - راجع فى وصف هذا الجانب من جوانب العقل وفى دوره وأهميته ونقده كتابنا: «المنهج الجدلى عند هيجل» ص١١٨ وما بعدها.

وحده هو الذى يستطيع استنباط المقولات. وكل مشكلة تصادف الفهم يحلها بهذا المبدأ الصلب الذى لا يلين: «إما ... أو» فالحقيقة إما أن تكون «أ» أو «لا أ» إما الوجود أو اللاوجود، فالشئ إما أن يوجد أو لا يوجد. أما العقلُ فهو يحطم منهج الفهم الصلب، ويرى أن «أ» و «لا أ»متحدان مع اختلافهما، وأن الحقيقة لا توجد كلها كما يقول الفهم، فى «أ» أو توجد كلها فى «لا أ»، ولكنها توجد فى مركب الاثنين.

١٣٧ – الفهم مرحلة من مراحل الروح حين تبحث عن الدقة فى جميع الأشياء، وذلك عامل ضرورى فى أى منهج من مناهج الفلسفة؛ إذ من غير دقة الفكر، وبدون التمييزات الواضحة، سوف نتوه فى غياهب الأفكار الغامضة، وسوف نظل فى غيوم المذهب الصوفى. ومن هنا فلابد أن نعرف (فى وضوح) الفرق بين المتناهى واللامتناهى، والوجود واللاوجود، والكثير والواحد، وهكذا يلعب الفهم فى الفلسفة دوراً هاماً. لكن الحقيقة التى يقول بها ليست هى كل الحقيقة؛ لأنه توجد وحدة وراء هذه الفروق والاختلافات، وها هنا يكون دور العقل، وحينما انتقد هيجل مغالطات الفهم «المحض» لم يكن يقصد إنكار أن الفروق والتمييزات بين الأشياء حقيقية، كلا، ولا أن للفهم دوره الخاص فى الفلسفة، وإنما هو ينقد ميل الفهم إلى الاعتقاد بأن الحقيقة التى يذكرها هى وحدها الحقيقة، أعنى أن التمييزات، والتضاد بين الأشياء هو الحقيقة، وأن هوية الأضداد غير حقيقية. وتلك هى الغلطة التى يلوم هيجل الفهم من أجلها.

١٣٨ – وينبغى ألا يظن القارئ أن الفهم يؤكد الفروق والاختلافات وحدها، بينما يؤكد العقل التوحيد وحده؛ إذ لو صح ذلك لكان العقل فى هذه الحالة جانباً من جوانب الفهم. أما الحقيقة فهى غير ذلك؛ إذ أن الفهم يؤكد التوحيد والاختلاف فى آن معاً، لكنه يفصلهما ويجعل كلاً منهما على حدة، فى حين أن العقل يؤكدهما أيضاً ولكنه يجمع بينهما ويجعلهما متحدين. فنحن نجد عند الفهم أن (أ) و(ب) إما متحدان أو مختلفان. أما عند العقل فهما متحدان ومختلفان فى وقت واحد. فمبدأ العقل هو الهوية فى الاختلاف. أما الفهم فله

قانونان:

١ – الهو هو، أو المتحد متحد، أ هو أ وذلك هو قانون الهوية.

٢ – المختلف مختلف، أ ليست لا أ، وذلك هو قانون التناقض.

أما قانون العقل فهو أن المختلف هو أيضاً متحد، وأن «أ» هو «لا أ». لكن الفهم يصر على أنه إما أن تكون هاتان المقولتان متحدتين (ولن يكون بينهما فى هذه الحالة اختلاف) أو أنهما مختلفان (ولن يكون بينهما فى هذه الحالة اتحاد). أما العقل فهو يزعم أنهما متحدان، ومختلفان فى وقت واحد، فالوجود يختلف عن العدم لأنه ضده، لكن الوجود من ناحية أخرى متحد مع العدم لأنهما شئ واحد. ومن ثم فمن الخطأ أن يظن ظان أن العقل يضاد الفهم، أو أن يظن أن الفهم هو وجهة نظر معينة، فى حين أن العقل يعبر عن وجهة نظر أخرى؛ وعلى ذلك فلابد أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. فالواقع أن العقل يشتمل على الفهم ويتخطاه؛ لأنه يعترف تماماً بالاتحادات والاختلافات التى يؤكدها الفهم، لكنه يرى أبعد من ذلك أن الاختلافات والهوية ليسا – كما يظن الفهم – مختلفين ولا يتفق أحدهما مع الآخر.

١٣٩ – لقد كان المفكرون الغربيون يميلون – بصفة عامة – إلى تأكيد الفروق والاختلافات، وتجاهل الاتحادات وجوانب الهوية. ومن هنا كان تفكيرهم واضحاً ودقيقاً. فى حين أن المفكرين الهنود – من أمثال مؤلفى الڤيدنتا Ve-denta (١)– كانوا يميلون من ناحية أخرى، إلى تأكيد الهوية وتجاهل الفروق الأساسية. ومن هنا كان تفكيرهم غائماً وضبابياً وغامضاً. وكل من هذين الاتجاهين فى التفكير يعبر عن جانب واحد، أو عن نصف الحقيقة، وكلاهما عمل

---

(١) مجموعة من الأسفار والكتب الدينية الهندية القديمة كتبها مؤلفون مجهولون فى فترة طويلة تكاد تبلغ خمسمائة سنة من ١٠٠٠ إلى ٥٠٠ قبل الميلاد. والڤيدا كلمة هندية تعنى حرفياً «المعرفة» وسفر الڤيدا معناه الحرفى: كتاب المعرفة، ويطلق الهنود كلمة الڤيدات على تراثهم المقدس كله، وهى كلمة تشبه الإنجيل فى التراث المسيحى (المترجم).

من أعمال الفهم المحض. فالغربيون ميّالون إلى القول بأن الاختلاف هو وحده الحقيقى، فى حين أن الهوية وهم. والصيغة التى تلخص تفكيرهم هى: «أ» ليست «لا أ». بينما يميل الشرقيون إلى الاعتقاد بأن الهوية هى وحدها الحقيقة، وأن الاختلاف وهم، وهى الفكرة التى يعبرون عنها بقولهم: إن الواحد هو وحده الموجود، أما الكثرة والفروق بين الأشياء فهى مايا Maya أى وهم. والصيغة التى تلخص تفكيرهم هى أن أ هى أ. وهاتان الصيغتان هما معاً عمل من أعمال الفهم. أما المبدأ الهيجلى فهو يجمع أنصاف الحقائق هذه فى الحقيقة كلها التى تقول: إن الاختلاف والهوية كلاهما حقيقى سواء، بسواء وأن ما هو مختلف هو أيضاً متحد: أ = لا أ.

وهذا هو مبدأ العقل، مبدأ هوية الأضداد. وسوف نرى فيما بعد أنه لا يعارض مبادئ الفهم، وإنما هو يحتويها فى داخله، لكنه يعارض فقط أحادية الجانب فى الفهم.

١٤٠– العقل Reason – كما سبق أن رأينا– هو المطلق الموضوعى القائم بذاته فى استقلال عنا. لكن القارئ المبتدئ قد يحيره أن هيجل استخدم كذلك نفس كلمة «العقل Reason»: ليصف العمليات الذهنية الذاتية، وهى تلك الكلمة التى فرقنا الآن تواً بينها وبين الفهم. ألا يدل استخدام كلمة واحدة بعينها للدلالة على شيئين مختلفين تمام الاختلاف على تسيب فى التفكير..؟ لكن الواقع أن «فهم» القارئ هو الذى أثار هذه المشكلة، وهو الذى أصر على أن الشيئين الموصوفين بكلمة واحدة «مختلفان تمام الاختلاف»، وهو على هذا النحو يتجاهل وحدتهما! فالعقل بمعنى العمليات الذهنية الذاتية متميز يقيناً عن العقل بمعنى المطلق الموضوعى: لأن الأول هو العقل بوصفه ذاتياً، أعنى: منظوراً إليه من زاوية المعرفة. والثانى هو العقل بوصفه موضوعاً، أعنى: منظوراً إليه من زاوية الوجود: لكن المعرفة والوجود متحدان مع اختلافهما، وعلى ذلك فإن العقل الذاتى متحد مع العقل الموضوعى الموجود فى العالم. فعقلنا هو العقل المطلق، وليس ثمة خلط لا فى التفكير ولا فى المصطلحات.

١٤١ - هناك مصطلحات أخرى عند هيجل من الأفضل أن نفسرها أيضاً، فهيجل يقول: دائرة المطلق لها ثلاثة جوانب (أ) الجانب المجرد أو جانب الفهم (ب) الجانب الجدلى أو الجانب السلبى للعقل (جـ) الجانب النظرى أو الجانب الإيجابى للعقل[١].

وهو هنا يصف الحدود الثلاثة فى أى مثلث: فالحد الأول هو عمل من أعمال الفهم، لأنه يؤكد نفسه (ببساطة) بوصفه المقولة الوحيدة فى الوجود. وعلى هذا النحو يضع الوجود نفسه ويؤكد أن الوجود هو الوجود، ولا شئ غير ذلك. ولا يعنى ذلك شيئاً سوى قانون الهوية «أ هو أ» وهو مبدأ الفهم. والحد الثانى خاص بالعقل السلبى، فالعدم - مثلاً - حد سلبى، وهو يتضمن العقل؛ لأننا لكى نصل إلى العدم لابد أن نخرجه من ضده (أعنى من الوجود) وأن نكشف عن اتحاده مع الوجود. والحد الثالث (وهو الصيرورة) خاص بالعقل الإيجابى، وهو إيجابى لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثانى، وإنما هو عود إلى الإثبات الأول الذى يستطيع أن يتحول إلى قضية فى مثلث جديد. وتطلق كلمة «الجدلى» عادة لتعبر عن عملية الاستنباط كلها فى المنطق. لكنها تستخدم هنا - وفى أى مكان آخر - لتدل بصفة خاصة على انتقال الشئ إلى ضده، وتحطيم الفروق التى وضعها الفهم. وحين يستخدم هيجل كلمة «النظرى.- Specula-tive» فإنه لا يستخدمها لتحمل معنى المصادفة، وإنما لتعنى - على العكس - اليقين. فهذا «النظرى» يكمن فيه - فى رأى هيجل- مبدأ العقل أو التوحيد بين الأضداد. ومن ثم فإن الكلمة تنطبق (فى الفقرة السابقة) على الحد الثالث فى كل مثلث. «والفلسفة النظرية» إصطلاح يستخدمه هيجل ليصف به مذهبه هو؛ لأن المبدأ الرئيسى فى هذا المذهب هوالتوحيد بين الأضداد. وهو يتحدث فى بعض الأحيان عن الفلسفات السابقة: فلسفة أفلاطون، أو فلسفة أرسطو ويصفها بأنها «نظرية». وهو يعنى بذلك أن مبدأ العقل (وهو التوحيد بين الأضداد) كان

---

(١) ولاس: المنطق فقرة رقم ٧٩.

كامناً فى فلسفتهما رغم أنهما لم يتحققا منه صراحة. وحين تصف فلسفة مابأنها «نظرية» فإن ذلك يعنى – فى نظر هيجل – أنك تقدرها تقديراً عالياً.

١٤٢ – وتعتبر مصطلحات «المجرد» و «العينى» من أكثر المصطلحات الفنية شيوعاً فى فلسفة هيجل.

أما إذ كان قد استخدم هذين المصطلحين باتساق دائم فذلك أمر مشكوك فيه إلى حد كبير. لكن المصطلح الأول يطلق– وفقاً لأغلب استخداماته– على الحدين الأولين فى كل مثلث، بينما الحد الثالث عينى. ومن ثم فأول مقولة فى المنطق (وهى الوجود) هى أكثر المقولات كلها تجريداً مادامت خالية من كل تعين، وهى لا تشتمل على اختلافات. فى حين أن الصيرورة تشمل فى جوفها الفروق بين الوجود والعدم. ولهذا كان الوجود والعدم إذا ما نُظِر إليهما كلٌ على حدة مجرد تجريدات. فكل منهما يعبر عن تجريد زائف؛ عن نصف الحقيقة، أو جانب واحدمن الحقيقة لا يمكن أن يقوم بذاته. أما إذا نظرنا إليهما معاً فسوف نصل إلى الحقيقة العينية، أعنى: إلى الصيرورة. وهذا الاستخدام للحدود يعتمد على الاستخدام الشائع لها؛ فنحن نقول عن كيف شئ ما (وليكن هذه المنضدة) إذا ما أخذناه وحده أنه تجريد؛ فليست هناك «بُنْيَة» قائمة بذاتها. ومن ثم فالبنية – منعزلةً عن الشئ البنى– عبارة عن تجريد. أما إذا أضفنا إليها التربيع، والصلابة.. إلخ. فإننا نحصل على شئ معين هو المنضدة فى هذا المثال. وكذلك الوجود والعدم إذا نظرنا إليهما كلٌ على حدة فهما تجريدات، ولكنهما معاً يشكلان مقولة متعينة هى: الصيرورة. لكن على الرغم من أن الصيرورة عينية – إذا ما قورنت بالوجود والعدم – فإنها هى نفسها مجردة، إذا ما قورنت بالمقولات التى تأتى بعدهما. وذلك لأن الصيرورة ستكون قضية فى مثلث جديد يعارضها نقيضها، وهذه القضية وذلك النقيض هما– كل على حدة – جانبان مجردان، فى مقابل الوحدة العينية التى تجعلها فى مركب واحد. وهكذا... كلما تقدم المنطق أصبحت المقولات أكثر عينية. وسوف تكون المقولة الأخيرة أكثر المقولات جميعاً عينية.

١٤٣ – وينظر هيجل إلى القضية باستمرار على أنها «مباشرة» im-mediate أو توصف «بالمباشرة» immediacy. وينظر إلى الحد الثانى على أنه «متوسط mediate أو يوصف «بالتوسط». mediatim. والحد الثالث هو اندماج التوسط فى مباشرة جديدة. أما المباشر فهو البسيط غير المتمايز؛ إنه يقف أمامنا ويواجهنا مباشرة، ويوحى أنه فى ذاته الحقيقة الوحيدة بغير إشارة إلى شئ آخر. والوجود بوصفه المقولة الأولى يحمل هذا الطابع؛ فهو: بسيط، وغير متمايز؛ لأنه لم ينشطر بعد إلى وجود وعدم، وإنما هو يؤكِّد نفسه على أنه الحقيقة الكاملة دون أن يشير إلى العدم أو أية مقولة أخرى. ويكون لدينا توسط حين ننتقل من الوجود إلى العدم. ففى هذه المرحلة يشير كل من الوجود والعدم إلى الآخر؛ يرتبط كل منهما بالآخر، ويتوسط كل منهما الآخر. فالمباشرة نفسها تعنى الهوية البسيطة؛ فهى ما لم نكتشف بعد أنه يحمل فى جوفه اختلافات. فالوجود بسيط، متحد مع ذاته، ولا يحمل حتى الآن فى داخله اختلافات أو تمايزات. أما التوسط فهو نفسه الاختلاف، والانقسام، والتمييز. وعلى ذلك نجد فى الحد الثانى للمثلث (وهو العدم) أن الوجود قد شطر نفسه ليُخْرِجَ من داخل ذاته التفرقة بين الوجود والعدم. وهذا التمايز هو التوسط. أما فى الحد الثالث (وهو الصيرورة) فتمتص الاختلافات فى الهوية، ويندمج الاختلاف والتوسط فى اتحاد جديد. فيكون لدينا مباشرة جديدة، مقولة جديدة مع ذاتها. وحين تُخْرِج هذه المقولة بدورها «ضدها يكون لدينا مجال جديد للتوسط يندمج مرة أخرى فى مركب أبعد.. وهكذا. وسوف تكون المقولة الأخيرة فى المنطق مباشرة، بمعنى أن كل توسط سابق، وجميع التمايزات والاختلافات فى المقولات الدنيا كلها قد امتُصَّت واندمجت فى وحدة هذه المقولة الأخيرة. ولذلك فسوف تظل بهذا المعنى تمثل أعلى توسط بمقدار ما تحوى فى جوفها التمايزات، والاختلافات داخل هذه الوحدة، وتحافظ عليها.

١٤٤ – والمركب فى المثلث يمحو الاختلافات الموجودة بين القضية والنقيض، ويحتفظ بهما فى آن معاً. ويعبِّر هيجل عن هذا النشاط المزدوج

للمركب بالمصطلح الألمانى « يرفع aufhoben » التى تترجم فى اللغة الإنجليزية أحياناً بالفعل « ينكر..Sublate » . وللكلمة الألمانية معنيان ، فهى تعنى : يمحو ، ويحتفظ فى آن معاً. والجملة الإنجليزية « يضع جانباً Put aside » لها معنى مزدوج مشابه؛ فالقول بأنى أضع شيئاً ما جانباً قد يعنى أننى أحذفه، أو أستبعده، أو أننى انتهيت منه، أو أننى أمحوه. وهى قد تعنى أننى أضعه جانباً لكى أستخدمه فى المستقبل، أعنى أننى أحتفظ به وأبقى عليه. وبهذا المعنى فإن الحد الثالث يضع جانباً الاختلافات بين الحد الأول والثانى؛ إذ أنه يمحو الاختلافات أولاً ثم يدمج التوسط والاختلاف فى وحدة واحدة ثانياً. فالوجود والعدم وما بينهما من تضاد قد تم دمجها فى وحدة الصيرورة. لكن الاختلاف يظل باقياً فى نفس الوقت فى المقولة الجديدة؛ فهو لم يُلغَ تماماً؛ لأن المقولة الجديدة هى اتحاد الاختلافات؛ فهى ليست هوية بسيطة . والقول بأنها هوية الاختلاف يعنى أن الاختلافات قد اندلعت فى وحدة واحدة، لكن القول بأنها هوية الاختلاف يعنى أن الاختلافات لازالت قائمة، وأن المقولة الجديدة لا تزال تحتفظ بها . فليس لدينا هوية محضة أعنى إلغاءً بسيطاً للاختلافات. كلا، ولا تضاد محض، أعنى احتفاظاً بيسطاً بالاختلافات. وإنما ما لدينا هو: هوية أضداد . فالإلغاء البيسط لابد أن يعنى لدينا هوية، ولكن ليس لدينا أضداد . أما الاحتفاظ البسيط فلابد أن يعنى أن لدينا أضداداً، ولكن ليست لدينا هوية. أما الصيرورة فهى وحدة الوجود والعدم التى تُمتص فيها الاختلافات. ومع ذلك فلا يزال الوجود والعدم باقيين فى الصيرورة، ويمكن أن يخرجا منها عن طريق التحليل. لقد كفَّا عن أن يكونا مجرد كائنين منفصلين (أعنى تجريدات متضادة) فقد تم الغاؤهما بهذا المعنى. لكنهما يوجدان الآن متحدين كعناصر وحدة عينية؛ إنهما موجودان فى حالة امتصاص أو ذوبان. وعلى هذا النحو يُحْتَفَظُ بالوجود والعدم فى حالة الصيرورة ولا ينعدمان. وحينما يصبح المركَّب قضية جديدة فى مثلث جديد فسوف تندمج هذه القضية مع ضدها فى مركب أبعد ، وسوف يحتفظ بهما هذا المركب أيضاً. ومن هنا فإن مركب المثلث الثانى سوف يحتفظ

فى جوفه بقضية ونقيض ذلك المثلث. وبما أن القضية فى هذا المثلث الثانى هى المركب فى المثلث الأول، وكانت تحتفظ فى جوفها بقضية ونقيض المثلث الأول، فإن ذلك يعنى أن مركب المثلث الثانى يحتفظ فى جوفه بجميع المقولات السابقة التى كانت تمثل القضية والنقيض فى المثلث الأول. وهكذا يسير الجدل دون أن يفقد شيئاً طوال الطريق على الإطلاق. ولكنه فى كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ بجميع الخطوات السابقة، وسوف تظهر بدورها فى مرحلة تالية، وسوف تحتفظ المقولة الأخيرة فى المنطق بجميع المقولات السابقة أياً كان نوعها؛ فهى كلها توجد مندمجة فيها، ومجتمعة فى وحدتها، بحيث تظهر جميع الاختلافات والفروق والمتناقضات السابقة، فهى مقولة واحدة. وهذه المقولات مع ذلك تحتفظ بوجودها فى داخل هذه المقولة الأخيرة كمكونات لها؛ ولهذا السبب وحده كانت هذه المقولة عينية. وما لم تكن جميع المقولات السابقة موجودة فيها لكانت عبارة عن تجريد مثلما كانت المثل عند أفلاطون؛ التى قلنا إنها لهذا السبب عبارة عن كليات مجردة؛ فمثال اللون يستبعد المثل النوعية؛ كالأبيض، والأخضر، والأحمر والاختلافات بينها. فهو وحدة بسيطة وليس وحدة اختلافات، وهو لا يحتوى بداخله على المثل الدنيا؛ ولهذا السبب كان مجرداً. أما المقولات العليا عند هيجل فهى تحوى فى جوفها المقولات الدنيا، وهى لهذا؛ عينية.

١٤٥ – المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا. والعكس صحيح أيضاً، لكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق. فإذا كانت الصيرورة تتضمن الوجود؛ فإن الوجود كذلك يتضمن الصيرورة. وهذا واضح من القول بأن الصيرورة مستنبطة من الوجود. فقد سبق أن رأينا أنه لا يمكن استنباط مقولة من مقولة أخرى إلا إذا كانت الأولى تتضمن الثانية. وفى استطاعتنا أن نصوغ حقيقة هذه العملية فى هذه العبارة؛ إن المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا صراحة أو علانية، فى حين أن المقولات الدنيا تحوى المقولات العليا ضمناً. ويطلق هيجل على الحد الأول اسم «فى ذاته an sich» أعنى أنه ضمن. بينما يطلق على الحد الثالث اسم «ماهو فى ذاته ولذاته fur aich» أعنى أنه ماهو صريح أو علنى. والحد الأول هو الحد

الثالث ضمناً أو بالقوة مثلما أن بذرة البلوط هى شجرة البلوط ضمناً؛ لأن الحد الثالث يخرج فى سير الجدل من الحد الأول. أما الوجود فهو يحوى الصيرورة ضمناً؛ لأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر يحتاج إلى إضافة العدم، وهو شئ جديد يظهر من رحم الوجود نفسه. فالوجود يضع العدم أولاً (ومن ثم فمقولة العدم كانت موجودة فى مقولة الوجود) ثم تظهر الصيرورة من العدم والوجود معاً، وكلاهما كان من قبل فى مقولة الوجود (ومن ثم فقد كانت الصيرورة كامنة فى مقولة الوجود) أعنى أن الوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقوة، أو أنه يحوى الصيرورة فى جوفه ضمناً؛ ولهذا السبب وحده يمكن أن تُستنبَط منه الصيرورة. لكن الصيرورة، من ناحية أخرى، تحوى الوجود والعدم صراحة أو علانية. لقد كانت الصيرورة مختفية فى قلب الوجود. أما الآن فقد اتضح أنها تحوى الوجود صراحة؛ إذ من الواضح أن الصيرورة لون من ألوان الوجود.

وما يصدق على المثلث الأول يصدق على سلسلة المثلثات كلها، فكما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن الصيرورة هى أيضاً المركب التالى ضمناً.. وهكذا. وما دام كل مركب من هذه المركبات يخرج مما قبله، وما دام أنه لا يمكن أن يظهر شئ من الخارج فى أية خطوة من خطوات سير الجدل، فإن الوجود - على ذلك - ليس هو مقولة الصيرورة بالقوة فحسب، ولكنه (بالقوة أيضاً) جميع المقولات التالية. وهناك مقولات كثيرة ومتعددة فى منطق هيجل، وهى كلها يتضمنها الوجود بالقوة؛ لأنها إذا لم تكن كامنة فى جوفه بالفعل لكان استنباطها مستحيلاً. وإذا ظهر أن هناك (فى أى من هذه المقولات) مضموناً فكرياً لم يوجد من قبل فى المقولة الأولى التى هى مقولة الوجود - فإن ذلك يدل على أن هناك فى حلقة ما من حلقات سلسلة الاستنباط عملية استنباط محظورة illct process قمنا بها أثناء انتقالنا من مقولة الوجود إلى هذه المقولات؛ وهذه العملية المحظورة هى ظهور شئ فى النتيجة لم يكن موجوداً من قبل فى المقدمات. فالوجود هو بالقوة جميع المقولات التالية. وآخر مقولة هى (علانية أو فعلاً) جميع المقولات السابقة. يقول هيجل فى مطلع كتابه المنطق الصغير:

«الوجود هو الفكرة الشاملة Notion بالقوة فحسب»[1] والفكرة الشاملة هى اسم آخر دائرة فى سلسلة المقولات.

١٤٦ - وبما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن دراسته على أنه وجود فحسب تعنى أننا لم نصل بعد إلى حقيقته كاملة؛ لأننا لم نعرف مضمونه كله. فحقيقة الوجود هى الصيرورة. وبصفة عامة هناك عبارة مميزة لهيجل يقول فيها: إن المركب هو حقيقة: القضية، والنقيض. وحتى الصيرورة - بالطبع - لا تقتضينا الحقيقة كاملة؛ إذ ليست الصيرورة وحدها هى الموجودة فى مقولة الوجود، وإنما جميع المقولات الأخرى بما فى ذلك المقولة الأخيرة، فهى موجودة ضمناً أو بالقوة فى مقولة الوجود. إن المقولة الأخيرة هى وحدها التى تعطينا الحقيقة كاملة. لكن الصيرورة تمثل خطوة إلى الأمام نحو الوصول إلى هذه الحقيقة، وهى الحقيقة القريبة من الوجود. وهناك لفظ آخر له مغزاه عند هيجل هو «اللحظة»؛ فالحد الأول والثانى فى كل مثلث هما «لحظات» الحد الثالث، أى: عوامل تكوينه.

١٤٧ - أصبحنا الآن فى مركز يسمح لنا بأن نحل تماماً مشكلة كيف يمكن أن تكون البداية ممكنة...؟[2] لقد سبق أن رأينا أننا إذا ما بدأنا بالوجود فسوف يعنى ذلك أن الوجود نفسه غير مستنبط؛ فهو يظهر لكونه «الأول» كما لو كان واقعة بلا تفسير أو سراً غامضاً غموضاً مطلقاً. وقد يبدو أن أية بداية أخرى لابد أن تكون كذلك. لقد بدأ ديكارت من البدهية «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وقد يقال أن القول بأننى موجود واقعة لا يمكن الشك فيها، لكنها ستظل- مع ذلك- بلا تفسير؛ لأنها واقعة غير مستنبطة، ولو أننا

---

(١) ولاس: المنطق، فقرة رقم ٨٤.

(٢) كانت فكرة استحالة البداية من الأفكار التى اعتنقها كيركجورد ضد بداية هيجل المطلقة بالوجود؛ ولهذا فقد شن مؤسس الوجودية هجوما عنيفاً على بداية فيلسوفنا لقوله بإمكانية البداية فقد كان كيروكجورد يرى أن البداية؛ مستحيلة إلا بقفزة، ويعتقد أن هذه المشكلة كانت «كعب أخيل فى الفلسفة الهيجلية» أى أنها نقطة الضعف الأساسية فى هذه الفلسفة (المترجم).

فسرنا الكون على أساسها لكان معنى ذلك أننا نرد العالم كله إلى سر غامض غموضاً مطلقاً، أعنى أننا لا نفسر شيئاً على الإطلاق. ويرى دكتور مكتجارت أن بداية هيجل من الوجود يبررها القول بأنه من المستحيل أن تشك أن شيئاًما موجود؛ ما دام وجود الشك يتضمن – على الأقل– أن الشك نفسه موجود (١). غير أن هذا التفسير يوجَّه إليه نفس الاعتراض الذى وُجِّه من قبل إلى بدهية ديكارت. فقد لا يكون ثمة نزاع فى أن هناك وجوداً، لكن ذلك ليس سوى محض واقعة لا هى معقولة، ولا مستنبطة، ولا يمكن للفلسفة أن تبدأ بمثل هذه الواقعة، ومن ثم فليس ذلك حلاً مقبولاً، ولابد لنا من البحث عن حل آخر ذكره هيجل نفسه فى فقرات كثيرة.

١٤٨ – مقولة الصيرورة موجودة فى مقولة الوجود بالقوة، ويبرهن الاستنباط على أن الوجود يتضمن الصيرورة، وعلى ذلك فليس فى استطاعتك أن تحصل على الوجود بدون الصيرورة؛ لأن الصيرورة هى الشرط الذى يعتمد عليه الوجود. فالوجود فى الحقيقة يفترض الصيرورة مقدماً؛ لأن الصيرورة هى أساسه؛ لأنه لو لم يكن هناك صيرورة لما كان هناك وجود. وعلى الرغم من أن الصيرورة هى النهاية أو هى حد متأخر فى عملية الاستنباط فإنها فى الحقيقة البداية والأساس الأول من الناحية المنطقية. ويبرهن سير الاستنباط على أن الوجود لا يتضمن الصيرورة وحدها فحسب، وإنما يشتمل على المقولات بما فيها المقولة الأخيرة، وهى التى أطلق عليها هيجل اسم؛ الفكرة المطلقة. فالوجود يفترض مقدماً الصيرورة، التى تفترض مقدما المركب التالى، وهكذا... حتى نصل إلى الافتراض الأخير لجميع المقولات، وهو؛ الفكرة المطلقة. والصيرورة هى أساس الوجود، وهى سابقة منطقياً عليه، والمركب التالى سابق منطقياً على الصيرورة، وهو أساس الصيرورة. وعلى ذلك فإن المقولة الأخيرة أو الفكرة المطلقة هى الأول بطريقة مطلقة، أو هى الأساس المطلق والافتراض السابق المطلق للوجود، ولجميع

---

(١) دراسات فى الجدل الهيجلى – كمبردج ١٩١٠ فقرة ١٧، ١٨.

المقولات الأخرى.

١٤٩ – وهذا التصور الذى يذهب إلى أن الأخير هو أيضاً الأول، وأن النهاية هى البداية الصحيحة، قد وجد بالفعل فى صورة عليا وواضحة للغاية فى فلسفة أرسطو. فالحد الأول والأدنى فى سلم الوجود عند أرسطو هو المادة التى لا شكل لها. ولأن هذه المادة غير متعينة تماماً، وخالية من كل طابع أو سمة، فهى تقابل على وجه الدقة؛ الوجود الخالص عند هيجل. ولقد وصفها أرسطو – بسبب خلوها من التعين– بأنها عدم، أو لا وجود مطلق. وهذا هو بالضبط ما قاله هيجل حين ذهب إلى أن الوجود والعدم متحدان. فالفكرة الجديدة عند هيجل التى يظن البعض أنه لم يسمع عنها قط موجودة فى الواقع عند أرسطو، وهذا هو السبب فى أن هيجل ينظر إلى فلسفة أرسطو، على أنها فلسفة «نظرية» بطريقة أصيلة.

المادة التى لا شكل لها هى، إذن، الحد الأول فى سلم الوجود عند أرسطو، أما الحد الأخير أو النهاية فهو الصورة المطلقة، أو الصورة التى لا مادة لها. والواقع أن الصورة عند أرسطو هى نفسها التعين، والحديد، والتخصيص والصورة المطلقة محددة تحديداً كاملا. وهذا التحديد الكامل الذى هو نهاية مراتب الوجود عند أرسطو ليس شيئاً آخر سوى التعين المطلق الذى اعتبره هيجل النهاية أو المقولة الأخيرة. وتبدأ مراتب الوجود عند أرسطو بما هو مجرد تجريداً كاملا، أعنى المادة التى لا صورة لها، ثم ننتقل عن طريق تعينات تزداد بالتدريج حتى نصل إلى التعين الكامل أو الصورة كاملة التعين. وهذا يقابل تماماً طريق السير عند هيجل الذى يبدأ من الوجود المجرد حتى يصل إلى الفكرة العينية المطلقة. وبما أن الصورة المطلقة عند أرسطو هى الأولى؛ فهى سابقة منطقياً على المادة التى لا صورة لها، فالنهاية سابقة على البداية «وتلك أيضاً هى فكرة هيجل».

١٥٠ – كيف يمكن، إذن، أن تُحَلَّ مشكلة البداية غير المستنبطة..؟ تُحَلّ هكذا؛ لقد رأينا الآن أن مقولة الوجود ليست مجرد بداية تطرح بغير أساس ولا استنباط، ودون أن تعتمد على شئ، وإنما تظل معلقة فى الهواء. إن أساسها هو الفكرة المطلقة. وقد يعترض معترض على ذلك فيقول إن ما نعنيه هنا

بكلمة الأساس ليس واضحاً، وقد يقول أيضاً إن الصعوبة هى أن الوجود غير مستنبط، والطريقة التى يمكن أن تُحلَّ بها هذه المشكلة هى أن نبيِّن أن الفكرة المطلقة هى الأساس، بمعنى: أن الوجود مستنبط منها. لكن ذلك هو ما نعنيه - بالضبط- بكلمة الأساس؛ فالوجود يمكن أن يستنبط من الفكرة المطلقة، وهو بالفعل مستنبط منها؛ وهو لهذا السبب ليس بداية غير مستنبطة؛ لأن الاستنباط يعنى أن نبين أن ما استُنْبِطَ كان موجوداً فى ذلك الذى استنبطناه منه. ومن الواضح أن الوجود كامن فى المقولة الأخيرة ما دمنا قد بَّينا أن المقولة الأخيرة تحوى فى جوفها جميع المقولات السابقة. كما أن الوجود يحتوى (ضمناً) على المقولة الأخيرة. ولذلك يمكن أن نستنبط منه المقولة الأخيرة خلال سلسلة من المقولات المتوسطة.والمقولة الأخيرة أخرى، من ناحية، تحوى الوجود علناً؛ ولذلك يمكن أن نستنبطها منها. ولقد رأينا أن النوع، مثل الصيرورة يستنبط من الجنس، وهو الوجود. ويتضح الآن أيضاً أن الوجود بدوره يمكن أن يستنبط من الصيرورة؛ لأن الصيرورة هى نوع من أنواع الوجود؛ فهى تتضمن فكرة الوجود صراحة. ففكرة الوجود «الجنس» تظهر من تحليل فكرة الصيرورة «النوع» .إذ من الواضح أن فكرة النوع تتضمن فكرة الجنس، فليس ثمة صعوبة فى استنباط فكرة «الحيوان» من فكرة«الحصان»؛ وكذلك يمكن استنباط الصيرورة من المركب التالى، وفى النهاية استنباط جميع المقولات من الفكرة المطلقة. ومعنى ذلك أنه يمكن استنباط الوجود من أى من المقولات الأخيرة. فمن الواضح، مثلاً، أنه يمكن استنباطه من مقولة الجوهر؛ لأن الجوهر نوع من أنواع الوجود؛ ولهذا نستطيع أن نحصل على فكرة الوجود بتحليلنا لفكرة الجوهر.

١٥١ - قد يبدو، إذن، أن استنباط المقولات يمكن، نظرياً، أن يبدأ من حيث انتهى. فإذا كان هيجل قد بدأ بفكرة الوجود وانتهى بالفكرة المطلقة، فلِمَ لم يبدأ - على العكس- بالفكرة المطلقة وينتهى بفكرة الوجود ..؟ أكان اختيار هيجل لهذا الترتيب مجرد تعسف..؟ هل لهذا الاختيار ما يبرره..؟ ومن الأهمية أن نفهم الإجابة عن هذه الأسئلة. سوف يبدأ بادئ ذى بدء، أنه لابد أن يكون

من الممكن السير فى هذين الطريقين معاً لكى نتجنب لغز البداية غير المستنبطة، فلو أننا بدأنا بالوجود ولم نستطع أن نعكس العملية فسوف يكون الوجود بداية غير مستنبطة، ولو بدأنا من الفكرة المطلقة وسرنا إلى الوجود، ولم نستطع أن نعكس العملية فإن الفكرة المطلقة ستكون بداية غير مستنبطة. والحل الذى ذكره هيجل لبيان أن الوجود ليس بداية غير مستنبطة يعتمد على أن أساس الوجود هو الفكرة المطلقة؛ وأن للفكرة المطلقة ليست بداية غير مستنبطة؛ لأن أساسها هو فكرة الوجود. وبالتالى فإن كلاً من طريقتى السير فى الاستنباط ضرورية.

فلماذا، إذن، بدأ المنطق الهيجلى بهذا الطريق المعين الذى يبدأ بالوجود وحده دون سواه، ودون أن يذكر كلمة عن عكس هذه الطريقة.؟ الجواب بسيط للغاية؛ أن الاستنباط كله لا يكون له قيمة إلا إذا سار من الضمنى إلى العلنى. ففى القياس يكون الاستنباط هو إبراز ما هو متضمن فى المقدمات. هدف الاستنباط هو أن يجعل الضمنى صريحاً؛ والصريح هو العلنى، الجدلى، الواضح. ولأن النتيجة غير صريحة (أعنى ليست واضحة) فإننا نطلب من الاستنباط أن يوضحها ويظهرها. وقل نفس الشئ عن الصيرورة والمقولات التى تليها حتى تصل إلى مقولة الفكرة المطلقة؛ فهى كلها موجودة ضمنياً فى مقولة الوجود. لكنها ليست علنية صريحة ولذلك فلكى نجعلها صريحة بدأنا من الوجود ثم استخرجناها من جوفه. أما عكس هذه العملية فليس ضرورياً؛ لأنه من الواضح أن المقولات الأخيرة تتضمن المقولات السابقة. فقد لا يكون واضحاً كيف يتضمن الوجود الجوهر أو السبب، ولهذا فإن عملية الاستنباط مطلوبة من الوجود إلى الجوهر والسبب... إلخ. لكن الواضح أن السبب يتضمن الوجود؛ ولهذا فسوف يكون مضيعة للوقت عند هيجل أن يسير بالاستنباط فى هذا الاتجاه.

١٥٢ – ويمكن أن نقارن بين النتائج التى وصلنا إليها وما سبق أن ذكرناه (فقرة ٧٩ إلى ٨٢) عن طبيعة العقل (العلة) إذا نظرنا إليه على أنه مطلق. فإذا كان الأول المطلق الذى يصدر عنه العالم هو العقل، فقد تساءلنا: أليس هذا العقل نفسه واقعة بلا تفسير..؟ وأجبنا بأن العقل مبدأ يفسر نفسه

بنفسه، ويحدد نفسه، ويبين ذاته، أو أن العقل هو علة ذاته. وفى استطاعتنا الآن أن نرى بوضوح أكثر مدى صدق هذه القضية؛ فالعقل هو نسق المقولات؛ فهو دائرة تشتمل على ذاتها، وتنغلق على نفسها، وتعين نفسها بنفسها. وإذا كان الوجود هو علة المقولة الأخيرة، فإن المقولة الأخيرة بدورها هى علة الوجود. ونسق المقولات كله يعود إلى نفسه ويستنبط ذاتياً، وهذا يعنى أن العقل هو علة ذاته، وأنه يعين نفسه ويحدد ذاته. ولأنه ليس ثمة علة خارج ذاته، ولأنه لا يجوز التساؤل عن علة – سابقة عليه فإنه يصح أن نقول عنه إنه الأول على نحو مطلق، أو إنه مبدأ تفسير الكون كله.

١٥٣ – ومن الجدير بالذكر – قبل أن نترك هذا الموضوع– أن نلاحظ بعض الدلالات المتعلقة بطبيعة الاستنباط المنطقى؛ يعتمد الاستنباط الهيجلى على أساس مزدوج: (١) أن النتيجة أو النهاية، أو الفكرة المطلقة تفترض سلفاً المقدمة أو البداية أو الوجود. (٢) أن البداية أو الوجود، تفترض سلفاً النتيجة. وقد يبدو ذلك غريباً. ومع ذلك فإن نفس الشئ موجود فى المنطق الصورى؛ فنتيجة القياس تفترض سلفاً المقدمات. ومع ذلك فالمقدمة تفترض «سلفاً» النتيجة هى الأخرى. وكثيراً ما نعبِّر عن هذه الواقعة بقولنا: إن القياس عبارة عن مصادرة على المطلوب Petitio Principii. ففى القياس الآتى:–

كل إنسان فان

سقراط إنسان

∴ سقراط فان

نجد أن المقدمة الكبرى لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة صادقة، أعنى: أن صدق المقدمة يفترض سلفاً صدق النتيجة. وإذا كان المناطقة قد شنُّوا هجوماً على القياس لسبب أن مقدماته تفترض نتيجته، فإن الرد على ذلك هو أنها لا تفترض النتيجة إلا بمعنى معين هو: اشتمالها ضمناً على هذه النتيجة.

فالاستنباط يعتمد على جعل ما هو ضمنى علنياً أو صريحاً.

ولقد افترض Mill – على العكس من ذلك – أن الاستدلال الأصيل لابد أن ينتقل من المعروف إلى المجهول، أعنى أن النتيجة ينبغى ألا تكون متضمَّنة فى المقدمات، بل أن تكون النتيجة شيئاً جديداً كل الجدة. غير أن محاولته لشرح إمكان هذه الفكرة محاولة فاشلة تماماً، فقد اعتقد أننا فى حالة الاستقراء ننتقل من القول بأن الوقائع: أ، ب، جـ.. إلخ فانية إلى نتيجة جديدة تماماً تقول أن الواقعة «د» فانية. لكننا لكى نفعل ذلك لابد أن نفترض صدق مبدأ السببية واطِّراد الطبيعة. عندئذ يظهر الاستقراء على أنه قياس تكون مقدمته الكبرى هى أحد هذه المبادئ. ووفقاً للقاعدة العامة التى تقول أن القياس عبارة عن مصادرة على المطلوب فإن المقدمة الكبرى تفترض صدق النتيجة التى تقول أن «د» فان، وهو ما يظهرنا على صحة النظرة الهيجلية القائلة بأن الاستدلال ليس سوى انتقال من الضمنى إلى العلنى.

كما أن النظرة المضادة التى تقول أن النتيجة يمكن أن تكون شيئاً جديداً كل الجدة تخالف المبدأ القائل بأن «شيئاً» لا يخرج من لا شئ ex nihilo nibil fit. لقد اعتقد بارمنيدس أن الصيرورة تعنى ظهور شئ من لا شئ؛ ولهذا فقد تساءل: كيف يمكن أن تكون الصيرورة فى هذه الحالة ممكنة..؟ وأجاب أرسطو عن هذا السؤال بقوله: إن الصيرورة لا تعنى الانتقال من العدم المطلق إلى الوجود المطلق، ولكنها تعنى الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. ومصطلح القوة، والفعل عند أرسطو هما – أنفسهما – مصطلحا: الضمنى، والعلنى عند هيجل. وكما أن التغير، أو الحركة فى الزمان، يعنى عند أرسطو: الانتقال من القوة إلى الفعل، فكذلك تعنى الحركة المنطقية عند هيجل: الانتقال من الضمنى إلى العلنى. وإذا كانت المشكلة التى أثارها بارمنيدس حول طبيعة التغير، ومشكلة إمكان انتقال الاستنباط إلى نتائج جديدة كل الجدة، مشكلة واحدة – فإن إجابة واحدة أيضاً تحل المشكلتين معاً.

(ى)- تقسيم المذهب:

١٥٤ - ينقسم مذهب هيجل ثلاثة أقسام هى:

(١) المنطق.

(٢) فلسفة الطبيعة.

(٣) فلسفة الروح.

وهذه الأقسام الثلاثة (الفكرة المنطقية، والطبيعية، والروح) تشكل مثلثاً واحداً. ويدرس المنطق الفكرة كما هى فى ذاتها، وهذه هى: القضية. أما الطبيعة فهى الفكرة فى الآخر، وهى ضد الفكرة فى ذاتها، وهذا هو: النقيض. أما الروح فهى وحدة الفكرة والطبيعة، وهذا هو: المركب.

١٥٥ - ولقد تحدثنا حتى الآن عن المثلثات، بهدف التبسيط، كما لو كانت حلقات تتبع بعضها بعضاً فى خط مستقيم. وليست الحال على هذا النحو. فكل مثلث لا يلى المثلث الآخر فى سلسلة بسيطة، وإنما تقع سلسلة المثلثات كلها داخل مثلثات أكبر.. وهكذا.

ويرى هيجل أن كل مجموعة من المثلثات تؤلف دائرة واحدة من المقولات أو الأفكار الشاملة Notions. وننظر إلى هذه الدائرة الكبيرة نفسها التى قد تشتمل على عدد كبير من القضايا، والنقائض، والمركبات، على أنها تشكل قضية واحدة سوف يشكل نقيضها والمركب منهما دوائر من المقولات أو الأفكار الشاملة التى تحتوى فى داخلها على مثلثات أصغر. ويؤلف المذهب كله مثلثاً كبيرا هو الفكرة، والطبيعة، والروح، ويعود المنطق الذى يدرس الفكرة فينقسم من جديد ثلاثة أقسام هى: الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة، ثم ينقسم كل حد من حدود هذا المثلث الداخلى ثلاثة أقسام أصغر. وتنقسم الطبيعة والروح كذلك إلى تقسيمات كبيرة، ثم أقسام فرعية أصغر. وسوف يتضح المنهج المتبع فى هذه العملية فى الأجزاء القادمة من الكتاب حين نصل إلى تفصيلات المذهب[1].

(١) انظر كذلك الرسم التخطيطى لمذهب هيجل فى نهاية الكتاب.

١٥٦ - ويدرس أول قسم من أقسام المذهب (وهو المنطق) العقل الخالص، أو نسق المقولات التى أطلقنا عليها اسم العلة الأولى للعالم. أما القسم الثانى والثالث (الطبيعة - والروح) فهما يدرسان العالم الفعلى نفسه. فتشمل الطبيعة: المكان والزمان، والمادة اللاعضوية، والنبات والحيوان. وتعنى الروح روح الإنسان وهى أيضاً جزء من العالم الواقعى الموجود بالفعل.

١٥٧ - ونسق المقولات هو الفكرة كما هى فى ذاتها. أما الطبيعة فهى الفكرة فى غيرها، فى حين أن الروح هى الفكرة وقد عادت من هذا الآخر إلى ذاتها. ولكى نشرح ما يعنيه ذلك لابد أن نشرح معنى كلمة الفكرة. (Idea)؛ فهى تحمل معنيين كما يبدو لأول وهلة (١): هى اسم جمع لنسق المقولات كله؛ فموضوع المنطق - كما يقول - إنما هو الفكرة الخالصة، الفكرة كما هى فى ذاتها، والفكرة تعنى بهذا الاستخدام مجموعة المقولات على وجه الدقة، لكن هذا المصطلح يستخدم كذلك (٢) كاسم للمقولة الأخيرة فى المنطق، أو على الأقل، كاسم الدائرة الأخيرة من المقولات. والمقولة الأخيرة بالفعل تسمى بالفكرة المطلقة، لكن الدائرة التى تنتمى إليها هذه المقولة تسمى ببساطة: الفكرة Idea. وعلى الرغم من أننا قد نستطيع أن نفرق تفرقة مشروعة بين هذين المعنيين اللذين تستخدم فيهما كلمة الفكرة فإن المسألة الرئيسية التى يجب أن نلاحظها هى أن هذين المعنيين اللذين يبدوان مختلفين هما فى الحقيقة متحدان. إذ أن المقولة الأخيرة تتحد مع مجموعة المقولات السابقة كلها، لأن هذه المقولة الأخيرة -وفقاً للمنهج الجدلى ومبادئه- تشتمل صراحة على جميع المقولات السابقة، بل هى نفسها مجموعة المقولات السابقة كلها؛ فهى وحدة هذه المقولات. ولذلك فسيان أن نفهم كلمة الفكرة على أنها الدائرة الأخيرة من المقولات، أو على أنها سلسلة المقولات، كلها التى تبدأ من الوجود وتسير صعداً.

١٥٨ -أما الطبيعة فهى بوصفها نقيض الفكرة المنطقية فإنها ضد الفكرة، أعنى أنها ليست الفكرة فى الآخر. وكلا الوصفين صحيح؛ فعلاقة الفكرة بالطبيعة

هى علاقة القضية بالنقيض، ومن ثم فهى أشبه بعلاقة الوجود بالعدم؛ وهما أول قضية، وأول نقيض فى المذهب. فالعدم هو أولاً وقبل كل شئ مختلف عن الوجود، أعنى أنه ليس الوجود، وإنما هو ضد الوجود. وبنفس الطريقة نجد أن الطبيعة هى ضد الفكرة، فهى ليست الفكرة. لكن الوجود، من ناحية أخرى، متحد مع العدم. فالعدم هو الوجود. وبنفس الطريقة نجد أن الطبيعة متحدة مع ضدها أو مع الفكرة، فهى الفكرة. وهكذا نصل- كالمعتاد- إلى توحيد بين الأضداد، أو هوية فى تضاد. وهذه العلاقة هى ما نعبِّر عنه عادة بقولنا: إن الطبيعة هى الفكرة فى غيرها. وقولنا إنها الفكرة يعبر عن الهوية، أو الاتحاد أما قولنا إنها فى غيرها فهو يعبر عن التضاد. وأمثال هذه العبارات الشائعة عند هيجل – كالقول بأن الطبيعة هى الفكرة فى حالة اغتراب – هى نفسها تعبير عن نفس هذا المعنى.

١٥٩ – والروح، أخيراً، هى الفكرة وقد عادت من هذا الآخر: من الاغتراب الذاتى، إلى نفسها، وهذه اللغة ذاتها قد تستخدم فى كل مركب فى أى مثلث. فالوجود يقترب من ذاته ويخرج إلى ضده: إلى العدم، والوجود هو الموجب، والعدم سلب له. أما الصيرورة فهى عود إلى الإيجاب من جديد لأنها وجود جديد، ولكنها وجود استوعب الآن ضده فى ذاته، أعنى أنها وجود يحمل العدم فى جوفه، أو هى وحدة بين الوجود والعدم. ومادامت الصيرورة وجودا جديداً فإنها تمثل عودة الوجود من الآخر إلى ذاته، وكذلك تخرج الفكرة من ذاتها إلى الطبيعة، ثم تجمع الروح بين الطبيعة والفكرة؛ فهى من ثم الفكرة، وهى تعود إلى نفسها؛ لأن الفكرة هى العقل أو الروح، أعنى الروح البشرية العاقل، فهى العقل الموجود بالفعل، وهى بوصفها عقلاً فإنها فكرة، وهى بوصفها وجوداً فهى جزء من الطبيعة.

١٦٠ – وتنقسم الروح إلى: (١) الروح الذاتى (٢) الروح الموضوعى (٣) الروح المطلق. وسوف نعرض فى المكان المناسب لمعنى هذه الأقسام الثلاثة، ويشتمل الروح الموضوعى على الأخلاق عند هيجل، وعلى فلسفته السياسية، كما يتضمن موضوعات أخرى. أما الروح المطلق فهو يحتوى

على فلسفة الفن، وفلسفة الدين. وسوف نرى فيما بعد أن الروح بوصفها الحد الأخير فى المثلث: الفكرة. الطبيعة، الروح – هى النهاية المطلقة، وهى لهذا البداية الصحيحة، وأساس كل شئ آخر. وكما أن الأساس القريب للوجود هو الصيرورة، فى حين أن أساسه المنطقى البعيد هو المقولة الأخيرة (أعنى الفكرة المطلقة) فكذلك الفكرة فى ذاتها – وهى التى يُطلق عليها دائماً اسم الفكرة المنطقية – تتخذ من الروح أساساً لها. وأساس الروح ككل هو الحد الثالث فى المثلث، وهو الروح المطلق. ومعنى ذلك أن الروح المطلق بوصفه النهاية المطلقة لجميع المثلثات هو أساس الكل، أعنى أنه ليس فقط أساس الروح الذاتى أو الموضوعى، وإنما هو أيضاً أساس الطبيعة والفكرة المنطقية، وهو بالتالى الأساس النهائى للعالم، أعنى أنه هو المطلق. وعلى هذا النحو فإن المطلق هو الروح، وقد يبدو هذا التعبير الشائع عند هيجل مناقضاً لأقواله السابقة التى تذهب إلى أن المطلق هو الفكرة، أو هو نسق المقولات. وقد يحتار القارئ فى هذا المعنى الذى يقصده هيجل: فهل يقصد أن المطلق هو نسق المقولات، أم أنه يقصد أن المطلق هو المرحلة الأخيرة للروح البشرى، أعنى: الروح المطلق..؟ والجواب هو أن العبارتين متحدتان؛ فهما شئ واحد. ونحن لم نفسر بعد المقصود بمقولة الفكرة المطلقة، ولن نستطيع تحديدها تحديداً دقيقاً قبل أن نصل إلى قلب منطق هيجل. ولكننا نستطيع فى الوقت الحاضر أن نقول مقدماً أن الفكرة المطلقة ليست شيئاً آخر غير مقولة الروح، وكما أن مقولة السببية هى التصور المجرد أو الفكرة المجردة، التى تنطبق على تلك الأشياء الموجودة بالفعل والتى نسميها أسباباً، فكذلك مقولة الفكرة المطلقة فهى التصور الذى ينطبق على أعلى مرحلة من مراحل الروح البشرى، فهى فكرة الروح. ومن ثم فالتفرقة بين الفكرة المطلقة والروح المطلق هى نفسها التفرقة بين مقولة الجوهر والجوهر نفسه، أو كالتفرقة بين مقولة السببية والأسباب الفعلية. ولقد سبق أن رأينا أنه على الرغم من أن التفرقة بين مقولة الجوهر، والجوهر نفسه تفرقة حقيقية – فإنهما مع ذلك متحدان داخل هذه التفرقة، فمقولة الجوهر متحدة مع الجوهر نفسه (فقرة ١٠١) وتلك هى الحال

نفسها هنا : فمقولة الفكرة المطلقة متحدة مع الروح المطلق، ومن ثم فسيان أن نقول إن المطلق هو أحدهما، أو هو الآخر تماماً كما سبق أن رأينا أنه سيان أن نقول أن المطلق هو مقولة الجوهر، أو هو الجوهر نفسه.

١٦١ - لكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من أن هيجل يقصد فعلاً بالروح : الروح البشرية، فإننا ينبغى ألا نقفز إلى نتائج غير مقبولة، فنقول مثلاً : إننى أنا الروح البشرى الجزئى - طبقاً لفلسفة هيجل- أنا المطلق، أو أن المطلق هو أى روح جزئى آخر، أو أنه الإنسانية بصفة عامة؛ لأن هذه النتائج سوف تكون على أقل تقدير صدمة مروعة : فالروح المطلق هو الروح الكامل. وهذا الروح المطلق موجود، يقيناً، بداخلى، أعنى داخل هذا الفرد الجزئى المعين بوصفه جوهرى وما هيتى ذاتها؛ لأنه النموذج الذى صُنِعَتْ على غراره. لكنى من ناحية أخرى، أنا هذا الفرد الجزئى المعين المليء بالأهواء اللا معقولة، وبالخصائص الجزئية الفردية، وبالأنانية لست إلا تشويهاً للروح المطلق. وإذا استخدمنا اللغة المجازية (أعنى لغة الدين) ولقلنا أن الروح المطلق ليس شيئاً آخر غير روح الله الكامل العاقل تماماً، العليم بكل شئ، الحكيم فى كل شئ. أما القول بأن الروح المطلق هو آخر مرحلة من مراحل الروح البشرى، فهو لا يعنى أكثر من أن الروح البشرى هو بالضرورة من نفس النوع كروح الله، وأن كل إنسان هو إلهى بالقوة(١). وأخيراً فإن هذه اللغة المجازية عن الله ينبغى ألا تتعرض لسوء فهم آخر. فهيجل - فى الأعم الأغلب - لم يكن يؤمن بإله مشخص بالمعنى الذى يعتنقه عامة الناس

---

(١) المقصود أن جانباً من الإنسان إلهى، وهو جانب الروح التى تفهم وتدرك وتعرف، وهيجل يجد لرأيه سنداً فى الدين خاصة فى القصة الموسوية عن طرد آدم من الجنة لأنه أكل من شجرة المعرفة. عندئذ قال الله : «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر..» (سفر التكوين ٣-٢٢) فالآية هنا تتحدث عن المعرفة على أنها الهية، فالإنسان فى جانبه الطبيعى متناه وفان، لكنه فى جانب المعرفة خالد ولا متناه - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل فقرة ٢٤ - إضافة. وقارن أيضاً كتابنا : «المنهج الجدلى عند هيجل» ص٤٩ - ٥٠ (دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩) - (المترجم).

حين يتصورون الله شخصاً جزئياً بين أشخاص آخرين. صحيح أن المطلق هو الشخصية، وتلك تسمية أخرى لمقولة الفكرة المطلقة، أو هو الروح لكنه ليس شخصية جزئية، أو روحاً فردية، أعنى: ليس روحاً متناهية. لكن هذه الموضوعات لن تُفْهَم فهماً حقيقياً إلا حين ندخل فى تفصيلات المذهب. وها نحن أولاً نسير نحو تفصيلات المذهب.

الجزء الثانى

المنطـــــق

تمهيد :

١٦٢ - العقل هو موضوع المنطق؛ ويقصد به، من ناحية: نسق المقولات الموضوعية، وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التى نفكر بواسطتها. وبما أن العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدان، أو هما شئ واحد كما بيَّنا (فقرة ١٤٠) فإن المنطق هو فى هذه الحالة علم العقل الموضوعى، وعلم العقل الذاتى معاً؛ فهو بوصفه علماً للعقل الموضوعى، أو المطلق، أو الواقع الأسمى، أنطولوجيا أو ميتافيزيقا. وهو بوصفه علماً للعقل الذاتى أبستمولوجيا أو نظرية للمعرفة. لقد كانت قائمة المقولات التى قدمها كانط Kant أبستمولوجيا فحسب؛ لأنه نظر إلى المقولات على أنها ذاتية خالصة. أما هيجل فهو يعتقد أن المقولات موضوعية أيضاً، ومن ثم فهى من هذه الزاوية ميتافيزيقا أيضاً، أو أنطولوجيا. وما دام المنطق، أخيراً، علماً للعقل البشرى (أعنى علماً للعقل الذاتى) فهو منطق بالمعنى الضيق المألوف لهذه الكلمة.

١٦٣ - يقع المنطق فى ثلاث دوائر كبرى من المقولات هى :

١ - مقولات الوجود.

٢ - مقولات الماهية.

٣ - مقولات الفكرة الشاملة.

وهذه الدوائر الثلاث تؤلف مثلثا. وعلينا أن نلاحظ أن لفظ الوجود يستخدم هنا كاسم (١) لمقولة جزئية، أعنى : الوجود الذى يعارض العدم (٢) وهو أيضاً اسم دائرة من المقولات لا تكون المقولة السابقة سوى واحدة منها فحسب. وبهذا المعنى الواسع تضم دائرة الوجود العديد من المقولات ومن المقولات الفرعية للكيف والكم والقدر .. measure.

تتسم الدائرة الأولى(دائرة الوجود) بالمباشرة. فالمقولات التى تشتمل عليها هذه الدائرة كالوجود، والعدم، والكيف، والكم..إلخ هى مقولات مباشرة

بسيطة، بمعنى أن كل واحدة منها تبدو كما لو كانت تصوراً قائماً بذاته دون أن يشير صراحة، أو يرتبط بأية مقولة أخرى. وإذا كانت تصورات مثل الموجب والسالب تصورات متضايفة، وتشير كل منها صراحة إلى الأخرى. فإن الوجود لا يشير صراحة إلى العدم. إن الموجب والسالب يتضمن الواحد منهما الآخر، لكن الوجود يبدو فى ظاهره أنه لا يتضمن العدم، أنه يقوم بذاته مستقلاً عن غيره. وقل مثل ذلك أيضاً عن الكيف والكم؛ فهما - فيما قد يبدو- لا علاقة لأحدهما بالآخر، بل إن كلاً منهما هو على ما هو عليه بمعزل عن الآخر، فلا تتوسط المقولة منهما الآخرى كما هى الحال فى الموجب والسالب؛ لذلك تسمى هذه المقولات بالمقولات المباشرة. صحيح أننا عندما نفحص مقولات دائرة الوجود فحصاً نقدياً نكتشف أنها - فى الحقيقة - مترابطة ترابطاً قوياً بعضها ببعض، ولقد سبق أن رأينا كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة. وسوف نجد بنفس الطريقة أن الكيف والكم يتضمن الواحد منهما الآخر، وهذا هو معنى استنباط المقولات الواحدة من الأخرى، فالاستنباط يحطم الاكتفاء الذاتى الذى تزعمه كل مقولة، ويبين أنه بالرغم من كونها تدعى الاستقلال فإنها فى الحقيقة مستحيلة بدون المقولات الأخرى. غير أن هذا الاعاء بالاستقلال هو الذى يشكل مباشرة المقولة فى هذه الدائرة. فارتباط المقولات بعضها ببعض، ولزومها المنطقى بعضها عن بعض، ليس صريحاً على نحو ما هو عليه فى الموجب والسالب، ولكنه ارتباط ضمنى مختبئ تحت السطح، ويهدف الاستنباط إلى إظهاره للنور، بحيث تصبح هذه الضمنية صريحة. فالوجود، والعدم، والصيرورة، والكيف والكم.. إلخ هى كلها مقولات لا ترتبط فى ظاهرها. وهذا الانفصال الظاهرى هو الذى يجعلها مقولات مباشرة، ولا يظهر ارتباطها الداخلى إلا عن طريق الاستنباط وحده.

١٦٤ - إذا كان الوجود هو على هذا النحو دائرة المباشرة، فإن الماهية، من ناحية أخرى، هى دائرة اللامباشرة أو التوسط Mediation. لقد كان التوسط فى الوجود ضمنياً، أما فى الماهية فهو صريح واضح، إذ يوجد أمامك فى الحال؛ فمقولات الماهية تشكل أزواجاً من المقولات مثل: السبب والنتيجة، الفعل

ورد الفعل، الجوهر والعرض، الهوية والتنوع، الموجب والسالب، وكل مقولة من المقولتين تحيل صراحة إلى الأخرى، وتكشف عن المقولة المتضايفة معها؛ كل منها تتوسط الأخرى. لقد كانت مقولات الوجود تشبه مجموعة من النجوم الفردية التى تبدو أنها تحكم نفسها، لكنها فى الواقع تشغل جوانب من نسق هائل من الجاذبية الكلية، فارتباطها بغيرها كان ضمنياً مستترا. أما مقولات الماهية فهى تشبه النجوم المزدوجة التى ترتبط معاً، ويدور كل منها حول الآخر، وها هنا يكون الارتباط واضحاً وصريحاً. وهذا القسم الثانى من المنطق يسمى دائرة الماهية، لأننا فى كل زوج من مقولاتها نجد أن المقولة الأولى تشكل ماهية الأخرى أو أساسها، بحيث تصبح المقولة الأولى الحقيقة الأساسية، وتكون المقولة الثانية القشرة الخارجية أو الظاهر. وهكذا نجد الجوهر حاملاً لأعراضه، والسبب هو أساس النتيجة بحيث يتجلى فى هذه النتيجة والهوية المحور الباطنى للحقيقة التى تظهر فى التنوع والكثرة- على نحو ما نرى فى جميع تلك الفلسفات التى تنظر إلى المطلق على أنه واحد فى هوية مع نفسه، وهو يظهر ذاته فى تعدد عالم الظواهر.

١٦٥ - إذا كان الوجود هو دائرة المباشرة، وكانت الماهية هى دائرة التوسط. فإن الفكرة الشاملة، أخيراً، هى دائرة صهر التوسط؛ لأن مقولات الفكرة الشاملة هى من ناحية توسط كل منهما الأخرى، وتشير كل منها صراحة إلى الآخرى. وهذا هو جانب المتوسط فيها. لكن هذه المقولات المتميزة على هذا النحو ما تلبث أن تصهر فى وحدة، وما يلبث التمايز أن يظهر حتى يختفى. والوحدة التى تختفى فيها كل هذه التميزات هى- لهذا السبب - مباشرة جديدة؛ مباشرة تنتج من امتصاص كل توسط، وهذا هو جانب المباشرة فيها، وهكذا نجد - بصفة عامة - أن الوجود هو المباشرة، والماهية هي التوسط والفكرة الشاملة هى وحدة المباشرة والتوسط.

١٦٦ - يمثل الحد الأول فى كل مثلث، أو القضية thesia، مرحلة الإدراك البسيط، ويقابل نظرية الحدود فى المنطق الصورى. ويمثل النقيض..

Antithesis مبدأ الفهم، ويقابل نظرية الأحكام. ويمثل المركب Synthesis مبدأ العقل ويقابل نظرية القياس[1] . والحد الأول يُدرك بذاته على أنه هذا الحد المفرد (أعنى الوجود) دون أن تصاغ حوله قضية أو يصدر حكم بصدده. وعندما ننتقل إلى الحد الثانى (وهو العدم) فإننا ننتقل إلى الحكم أعنى أننا نصدر حكماً هو: الوجود هو العدم: فالهوية الذاتية البسيطة للحد الأول قد أبرزت اختلافاً من داخل جوهرها ذاته. لقد انشطر الوجود الآن نصفين فأصبح الوجو وضده، أى العدم. ولذلك فإننا نجد لدينا الآن الاختلاف، والتمايز، والتوسط، بدلاً من الهوية البسطة. إننا لو أخذنا الحد الأول وحده – قبل أن ننتقل إلى الحد الثانى– لوجدناه عبارة عن هوية ذاتية، فالوجود هو الوجود ولاشئ أكثر من ذلك: أ هو أ. والانتقال إلى الحد الثانى هو الذى يعطينا الاختلاف فإن لم تعد الآن هى ذاتها لكنها أصبحت شيئاً مختلفاً عن أ: إنها ب. ومن ثم تكون لدينا الصورة أ هى ب (أو الوجود هو العدم) وهذا حكم. ومعنى ذلك أن الحد الأول عبارة عن هوية بسيطة، فى حين أن الحد الثانى اختلاف بسيط. أما الحد الثالث فهو وحدة الحدين السابقين، أعنى أنه: الهوية فى الاختلاف. وهو بذلك يقابل القياس الذى يوجد بين الحد الأكبر والحد الأصغر بفضل أساس مشترك هو الحد الأوسط، وهذا هو مبدأ العقل.

---

(١) قد يبدو هذا القول مناقضاً لفقرة سبق أن اقتبسناها من هيجل (١٤١) يقول فيها إن الحد الأول يمثل الفهم، والحد الثانى يمثل العقل السلبى، والثالث يمثل العقل الإيجابى. والواقع أنه لا تعارض بينهما: فما نقوله هنا، وما سبق أن ذكرناه هناك، كلاهما صحيح. فالحد الأول إذا ما نُظر إليه بذاته وفى عزلة من غيره فهو هوية ذاتية بسيطة – أعنى أنه إدراك بسيط. وإذا ما نُظر إليه من حيث علاقته بالحد الثانى فإن عزلته نفسها تعنى أنه مختلف ومتمايز عن الحد الثانى وإذا نظرنا إليه على هذا النحو لوجدنا أن مبدأه هو التميز الذى هو مبدأ الفهم. وللحد الثانى جانبان أيضاً، فهو من حيث إنه متمايز عن الحد الأول يمثل الفهم، وهو من حيث إنه متحد مع ضده – أعنى الحد الأول – يتضمن مبدأ العقل السلبى بالمعنى الذى سبق أن ذكرناه فى الفقرة رقم (١٤١).

هذه الملاحظات تنطبق على الأقسام الرئيسية الثلاثة للمنطق. فنظرية الوجود تقابل نظرية الحدود في المنطق الصورى؛ ذلك لأن مقولات الوجود تُدرك على نحو بسيط ومباشر بوضعها قائمة بذاتها، ومستقلة، وفى هوية مع ذاتها، ومرتكزة على أساسها الخاص. أما نظرية الماهية فهى تتخذ من التوسط والتنوع مبدأ لها، وذلك على أساسها الخاص. أما نظرية الماهية فهى تتخذ من التوسط والتنوع مبدأ لها، وذلك هو مبدأ الفهم، وهى على هذا النحو تقابل نظرية الأحكام. أما نظرية الفكرة الشاملة فهى تقابل نظرية القياس بمقدار ما تتخذ من مبدأ العقل - وهو الهوية فى الاختلاف - مبدأ لها.

١٦٧ - لقد سبق أن رأينا أن المقولات هى من ناحية تعريفات للمطلق (١٢٠). ومن الأهمية القصوى أن نعرف أنها من ناحية ثانية تعريفات للعالم الموجود بالفعل لعالم الموضوعات الخارجية، أو هى تصورات يمكن أن تنطبق عليه، فهى يمكن أن تنطبق على هذه القبعة، وهذا الكتاب، وهذه الشجرة، وذلك النجم بقدر انطباقها على المطلق: إنها التصورات التى نحاول بواسطتها أن نجعل العالم معقولاً. فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية تحت مقولات الوجود أو الجوهر، أو السبب، أو الكيف، أو الكم..إلخ. لكن من الصحيح كذلك- وإن لم يكن ذلك واضحاً- أن المقولات العليا تنطبق أيضاً على عالم الأشياء، وتعطينا معرفة أكثر صدقاً عنه، وهذا ما ستحاول الفلسفة الهيجلية أن تبرهن عليه. ذلك لأن هذا العالم المادى الغليظ - لو استطعنا فحسب أن نرى ذلك - ليس فى جوهره سوى الفكرة المطلقة. فلا يوجد سوى الفكرة Idea، والفكرة هى الحقيقة الواقعية كلها. ولقد سبق أن رأينا أن الفكرة هى الروح، وفى استطاعتنا أن نضيف الآن أن الفكرة هى الفكرة [1] فكما أن مقولة الجوهر هى فكرة الجوهر أو تصور الجوهر، فكذلك الفكرة هى فكرة الفكر، أو هى تصور الفكر. وعندما نقول إن مقولة الفكرة المطلقة، مثلها مثل مقولات الكم والسبب ..إلخ -

(١) ينبغى أن نؤجل تحديد المعنى الدقيق لهذه المصطلحات حتى نصل إلى العرض التفصيلى للمنطق، وللمذهب بصفة عامة.

تنطبق حتى على عالم المادة فإن ذلك يرادف قولنا إن عالم المادة ليس فى حقيقته سوى فكر. وسوف يبرهن المنطق على هذه القضية. وهو سوف يبرهن عليها على النحو التالى: لو سلمنا بأن أى موضوع، ولنقل هذه القبعة «موجودة»، أعنى أنها «تعبير»، وأنها كذلك «سبب» و«جوهر»، وهى أخيراً فكرة، أعنى: الفكرة المطلقة، وهذا هو بالضبط ما يبرهن عليه استنباط المقولات؛ فالوجود يتضمن الصيرورة بالضرورة. فإذا كان الشئ موجوداً فهو إذن يصير. والصيرورة تتضمن بالضرورة المقولة التالية، وعلى ذلك فإذا كان الشئ يصير فإن ذلك يعنى أن المقولة التالية تنطبق عليه وقل مثل ذلك فى المقولة التى تليها، وهكذا.. حتى نصل إلى آخر مقولات المنطق. وهذا يعنى أن كل ما تنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة، وبعبارة أخرى: كل ما هو موجود (أعنى الكون كله) عبارة عن فكر، أو هو - إن شئنا - عبارة عن روح. وهذا البرهان يشكل الاستنباط التفصيلى للمنطق. ولو سلمنا بأن كل حلقة من حلقات الاستنباط سليمة منطقياً؛ لكان معنى ذلك أن البرهان صحيح ومطلق.

١٦٨ - يبدو أن لدينا وجهتين من النظر متمايزتين: وجهة النظر الأولى هى أن المقولات تعريفات للمطلق. ووجهة النظر الثانية أنها تعريفات العالم الموجود بالفعل. ولكن هاتين الوجهتين من النظر تعنيان شيئاً واحداً، ذلك لأن عالم الظواهر أو الكون الموجود بالفعل ليس شيئاً مختلفاً عن المطلق بحيث يقع خارجه؛ فبمقدار ما يكون العالم حقيقة واقعة، بل بمقدار ما يوجد على الإطلاق فهو المطلق؛ فالمطلق هو: كل ما هو موجود. ولقد سبق أن قلنا ذلك بالفعل حين ذكرنا أنه لا شئ موجود سوى الفكرة، فالفكرة هى الحقيقة الواقعية كلها (فقرة ١٦٧)؛ ذلك لأن الفكرة والمطلق لفظان مترادفان. ولكن على الرغم من هذه الوحدة بين المطلق والعالم فسوف يظل مع ذلك من الصواب أن نقول إن بينهما تمايزاً داخل هذه الهوية. أو كما سبق أن ذكرنا (فى الفقرة ١٥٨) إن الطبيعة هى الفكرة، وهى كذلك ليست الفكرة فى آن معاً.

١٦٩ - ينتج مما سبق أن كل مقولة يمكن أن تنطبق على أى موضوع فى

العالم، وذلك بخلاف تصورات مثل «الكرسى»، و«الأخضر» التى لا تنطبق إلا على بعض الأشياء فحسب. لكن كل مقولة هى تصور ينطبق على أى شئ، وهذا هو على وجه الدقة ما كان يقصده كانط بقوله: إن المقولات تتصف بالكلية والشمول. ويبقى أن نضيف أن انطباق بعض المقولات على جميع الأشياء ليس واضحاً كانطباق بعضها على الآخر، فقد يكون واضحاً أن مقولة الكيف تنطبق على كل شئ، أعنى أن كل شئ يتصف بهذا الكيف أو ذاك، لكن القول بأن مقولات الفكرة تنطبق على كل شئ، أو أن كل شئ فكر، لا يبدو على هذا النحو من الوضوح، لكن صدق هذه القضية هو ما سوف يبرهن عليه استنباط المقولات، فسوف يبرهن على أن كل ما يندرج تحت مقولة الوجود (أعنى كل ما هو موجود) يندرج أيضاً تحت كل المقولات التالية.

١٧٠ – النقطة التالية هى أن المنطق يقدم لنا سلماً من القيم، فالمقولات كلها أوصاف صادقة للعالم والمطلق معاً. لكن المقولات الأولى، بالرغم من صدقها، فإنها ليست كافية. والمقولات التى تليها تعتبر أكثر كفاية منها كلما تقدم سيرنا. وهكذا تصبح المقولات المتأخرة، بالتدريج، أكثر كفاية حتى تصل فى النهاية إلى مقولة الفكرة المطلقة التى هى وحدها الوصف الصحيح الكافى – على نحو كامل– للعالم، وللأشياء الفردية فى العالم، وللمطلق. وحين نطبق مقولة الوجود على أى شئ ونقول إنه موجود فإن ذلك يمثل أدنى حد من المعرفة؛ لأنك إذا لم تعرف عن الشئ سوى أنه «موجود» فحسب فإن ذلك يكاد يعنى أنك لم تعرف عنه شيئاً. فإذا ما عرفت أنه يصير فإنك فى هذه الحالة تعرف عنه شيئاً أكثر قليلاً؛ لأن الصيرورة هى الوجود مع إضافة أنها: الوجود زائد العدم. وكل خطوة فى استنباط المقولات هى تعين جديد، أعنى: تخصيصاً جديداً للشئ؛ ولذلك فهى جانب جديد من المعرفة. ومادمنا لا نفقد شيئاً طوال سيرنا (فقرة ١٤٤)، ومادامت المقولة الأخيرة تتضمن جميع المقولات السابقة فإن كل مقولة جديدة نطبقها على الموضوع تعنى أننا نعرف أنه يتصف بجميع التعينات التى مثلتها المقولات السابقة بالإضافة إلى التعين الجديد. ومن ثم فإن أكمل وأغنى

وأتم معرفة عن الشئ هى تلك التى تعطيها المقولة الأخيرة فى المنطق. فمن الصواب أن نقول عن أشياء العالم إنها كيفية، وكمية، وإنها أسباب، ونتائج، وجواهر.. إلخ. لكن المعرفة التامة عن هذه الأشياء لا تأتى إلا حين نعرفُ أنها عبارة عن فكرة وأنها عبارة عن فكر. وهذا الجانب من المعرفة كامل فى ذاته؛ لأنه يشمل كل جوانب المعرفة السابقة. ومن الصواب أن نقول عن المطلق إنه الوجود (كما ذهب بارمنيدس). وإنه الجوهر (كما ذهب اسبنوزا)... إلخ لكن جميع هذه الأوصاف الناقصة سوف تمتص الوصف الأخير التام للمطلق بأنه فكرة.

١٧١ – مقولات الوجود هى– على وجه التقريب– التصورات التى يستخدمها الحس المشترك Common Sense، والوعى الساذج فى معرفة العالم. ومقولات الماهية هى التى يستخدمها العلم. أما مقولات الفكرة الشاملة Notion فهى تلك التى تستخدمها الفلسفة. فأدنى مرحلة للوعى– وهى مرحلة الإحساس الساذج الفج – تخبرنا أن الأشياء موجودة فحسب، أعنى أنها هناك، ماثلة للحواس. وتلك هى مقولة الوجود. والمقولات الفرعية المندرجة تحت الدائرة العامة للوجود هى صور مختلفة من الكيف، والكم، والقدر؛ فطريقة الحس المشترك فى معرفة العالم هى أن يعرف أن هذا الشئ يتصف بهذه الكيفيات أو تلك، وله هذا الكم أو ذاك، أعنى أن العالم مؤلف من كميات من الأشياء لها كيفيات مختلفة. والوجود كذلك هو دائرة المباشرة، والحس المشترك ينظر إلى المباشرة على أنها حقيقة العالم. فما هو موجود على نحو مباشر، ما هو حاضر؛ هذا الكرسى، وتلك المنضدة – هذه الموضوعات المباشرة هى ما يعتبرها الحس المشترك حقيقة واقعة Real، وكيفيات الأشياء وكمياتها هى على وجه الدقة ما يدرك فى هذه الأشياء على نحو مباشر.

١٧٢ – لكن العلم يرتفع درجة عن نظرة الحس المشترك. صحيح أن الكيفيات والكميات لايزال لها أهميتها، لكن ما يميز العلم عن الوعى المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفاًمنهجياً. وهو بذلك يدخل مجموعة كبيرة من الفروق والتمايزات فى عالم المعرفة، فهو نفسه الحس المشترك وقد أصبح أكثر

دقة، وأكثر إتقاناً. ومن هنا كانت: الدقة، والفروق والتمايزات من عمل الفهم، وهى تتسم بها المرحلة الثانية فى الحركة الثلاثية. ولذا فسوف نتوقع أن يستخدم العلم مقولات الماهية، وأهم المقولات فى دائرة الماهية هى الشئ وخواصه، والقوة ومظهرها، والجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل. وتلك هى - على وجه الدقة - التصورات التى تمثل عدة العلم فى محاولته فهم العالم. فالعلم يحاول فرز الصفات التى يمثلها الشئ؛ ما سببه؟ وما القوى التى تتحكم فيه؟ بأية طريقة يكون فى حالة فعل ورد فعل الأشياء الأخرى؟

١٧٣ - هذه المقولات ترفع وتجاوز (أو تلغى) مقولات الوجود، وتعطينا معرفة أكثر كفاية عن العالم، وبالتالى فإن العلم يمثل خطوة متقدمة عن الحس المشترك الساذج. لكن المعرفة التامة المكتملة لا تحصل عليها إلا عن طريق الفلسفة التى تدرك العالم بواسطة مقولات العقل بوصفها مقولات متميزة عن مقولات الفهم التى هى مقولات العلم. ومقولات الفلسفة، أو مقولات العقل، هى مقولات المرحلة الثالثة فى المنطق، أو نظرية الفكرة الشاملة. فها هنا يكون لدينا مقولات الفكر، الكائن الحى حياة الغاية، وأخيراً الفكرة؛ فالقول بأن الأشياء كلها فكر، وأن العالم هو كائن روحى حى يحكمه ذكاء يعمل من أجل تحقيق غايات معينة - يعنى أن العالم ليس فى نهاية المطاف سوى الروح أو الفكرة، وتلك هى الحقيقة النهائية التامة عن الكون. وهذه المعرفة هى المعرفة الفلسفية.

والفلسفة تجاوز العلم كما يجاوز العلم معرفة الحس المشترك، فلا شك أنه من الصواب القول بأن العالم يتألف من كيفيات وكميات، ولكن أكثر صواباً أن نقول إن العالم مشتق من الأسباب والنتائج، والأفعال وردود الأفعال. أما الحقيقة الكاملة فهى القول بأنه فكر روحى واع بذاته. لكن علينا ألا نظن أن الحقيقة العليا تستبعد الحقيقة الدينا وتعارضها؛ فالمقولات العليا تُتضمن الدنيا ممتصة فيها. ومن هنا فإن الفلسفة تشمل حقيقة العلم؛ فالقول بأن العالم هو الفكرة تشمل كل ما يريد العلم أن يعبِّر عنه حين يتحدث عن الأسباب والجواهر والقوى وما شابه ذلك؛ فليس العلم والفلسفة طريقتين متعارضتين فى معرفة العالم لكن الفلسفة

تسلك بكل ما يخبرنا به العلم عن العالم، وتتسم هذه المعرفة بوجهة نظر أكمل.

١٧٤ – وكما أن سلسلة المقولات تؤلف سلسلة من التصورات التى يعرف عن طريقها العالم الخارجى، ويؤدى إلى ظهور سلسلة من القيم والكفاية تزداد بالتدريج كلما تقدم سيرنا، فإنه يعطينا كذلك – ولنفس السبب – سلسلة من التعريفات للمطلق تتدرج كفايتها وتمامها. المطلق هو الوجود ؛ هذا هو أول وأفقر التعريفات كلها ؛ إنه تعريف صحيح، لكنه ناقص تماماً. المطلق هو الفكرة المطلقة (أعنى هو الشخصية، والروح، والوعى الذاتى). هذا هو آخر التعريفات وأكثرها كفاية واكتمالاً. والتعريفات التى تتوسط بين التعريف الأول والأخير تعطينا تعريفات متوسطة القيمة.

ويعتقد هيجل كذلك أننا إذا استخلصنا من المذاهب الفلسفية المختلفة عبر التاريخ تصوراتها الجوهرية الأساسية، فسوف نجد أن كل تصور من هذه التصورات يمثل مقولة فى منطقه. وأن المذهب الذى يمثله يظهر، تقريباً فى فترة من فترات التاريخ تقابل المكان الذى تشغله هذه المقولة فى المنطق. وعلى ها النحو – وبغض النظر عن التصورات الفيزيقية الخالصة لفلاسفة أيونيا– فإن أول تعريف قُدِّم للمطلق فى تاريخ الفلسفة هو تعريف الإيليين، وأعنى به؛ المطلق هو الوجود، وتلك هى أيضاً أولى مقولات المنطق. ونجد بعدها مباشرة هيراقليطس الذى تعتبر الصيرورة الفكرة الرئيسية فى فلسفته، وهى المقولة الإيجابية الثانية فى المنطق [1] ولقد أتى الذريون بعد هيراقليطس، والفكرة الرئيسية فى فلسفتهم، وهى تعريفهم للحقيقة الواقعية Reality، وهى – حسب ما يقول هيجل– تمثلها مقولة الوجود للذات التى تنطق فى المنطق بعد مقولة الصيرورة بقليل. فإذا سرنا بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة وجدنا اسبنوزا وفلسفته فى الجوهر، وهى مقولة سوف تظهر فى المنطق دائرة الماهية. ولابد من التسليم بأن هذا التقابل بين تاريخ

(١) يصعب الشك – فى الواقع – كما أعتقد فى أن هيراقليطس يسبق الإيليين من الناحية التاريخية، وأن بارمنديس تعرف عليه، وعارض تعاليمه عن وعى. لكن هذه النقطة ليس لها أهمية كبيرة هنا.

الفلسفة والمنطق تقربى جداً، بل هو معد وجاهز ولا يمكن الإلحاح فيه أبعد من ذلك [1] لكن هيجل يقيم على هذا التقابل نظرة جديدة وممتعة عن تطور المذاهب الفلسفية. لقد كان يقال عادة إن المذاهب الفلسفية تظهر ظهوراً عشوائياً كغيرها من النظرات العشوائية الكثيرة، وبالتالى فمعظمها يتناقض بعضه مع بعض، لكن تاريخ الفلسفة يمثل - كما يقول هيجل - خطاً معيناً للتطور، حيث تكشف الفكرة عن نفسها تدريجياً فى الزمان خلال المذاهب الفلسفية المتعاقبة. ومن هنا فإن التاريخ لا تحكمه الصدفة والهوى الأعمى، ولكنه تطور عقلى تحكمه الفكرة ذاتها ؛ فالفكرة تضع نفسها أولاً فى صورة ناقصة تماماً، وهى صورة الوجود . ولابد لنا من أن نتذكر أن الوجود - وكل مقولة غيره - هو الفكر. فالوجود هو الفكر ضمنياً. وهذه المرحلة الأولى من الوضع الذاتى للفكرة تنتج فلسفة بارميندس. ثم تضع الفكرة ذاتها بعد ذلك على نحو أكثر كفاية فى صورة الصيرورة. وهكذا يظهر مذهب هيراقليطس. وهكذا يسير تطور المذاهب الفلسفية حتى تصل إلى آخر تصور للمطلق وأكثرها صدقاً واكتمالا وهو تصوره على أنه الفكرة المطلقة، وهو ما نصل إليه فى مذهب هيجل نفسه.

وفقاً لهذه النظرية فإن المذاهب الفلسفية المتعاقبة لا تتناقض، بل تُكَمِّل بعضها بعضاً، وكما أن المقولات الأخيرة تتخذ من المقولات الأولى عناصر لها فإن المذاهب الأخيرة تمتص وتهضم، وتتمثل المذاهب الأولى؛ فتعاليم بارمنيدس صحيحة، وكذلك تعاليم هيراقليطس، والأخيرة لا تناقض الأولى، بل تسملها وتتجاوزها، لأن فكرته الأساسية (وهى مقولة الصيرورة) تشمل، وتجاوز مقولة الوجود . ومن هنا كانت جميع المذاهب الفلسفية صادقة. لكن بعضها أقل كفاية من البعض الآخر، وأخيراً؛ فلسفة هيجل الخاصة هى تلخيص للسلسلة التاريخية كلها، فهى تستوعب فى جوفها جميع الفلسفات لأنها تعرف المطلق بأنه الفكرة

(١) وهيجل نفسه يسلم بذلك فهو يقول: «على مؤرخ الفلسفة أن يوضح بطريقة أكثر دقة إلى أى حد يتفق، أو ينحرف، التطور التدريجى لقضاياه مع الفرض الجدلى للفكرة المنطقية الخالصة» (ولاس المنطق الصغير، فقرة ٨٦ إضافة) وكلمة ينحرف من وضع المؤلف.

المطلقة، والفكرة المطلقة هى آخر مقولة، وتحتوى فى داخلها على جميع المقولات الأخرى؛ كالوجود، والصيرورة، والسبب والجوهر..إلخ.

على هذا النحو ينظر هيجل إلى تاريخ الفلسفة ويرتبط به؛ فهو يعتقد أن التاريخ الكلى للعالم ليس مسرحاً للصدفة العمياء، بل إن الفكرة (أو العقل) تتحكم فى مساره؛ فالتاريخ هو التجلى الذاتى التدريجى للفكرة فى الزمان. وهذا هو ما يسمى عند اللاهوتيين، «التدبير الإلهى للعالم» [1].ويحاول هيجل أن يعرض هذه الفكرة بالتفصيل فى وصفه لتطور الفلسفة، والفن، والدين والتاريخ السياسى، وعلينا الآن أن ننتقل إلى تفصيلات المنطق.

---

(١) الفكرة الأساسية فى فلسفة هيجل كلها هى فكرة العقل: العقل الخالص فى المنطق، والعقل فى حالة اغتراب فى الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة الروح (راجع كتابنا المنهج الجدلى عند هيجل ص ٢١ وما بعدها) ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر الروح، أو قل إن العقل يحكم العالم، ويسيِّر التاريخ، ويقول هيجل إن هذه الفكرة ليست جديدة على النحو الذى تظهر به، ولكنها قديمة قدم الفلسفة اليونانية، وشائعة شيوع الدين نفسه، وهى فى صورتها الدينية تتحدث عن وجود «حكمة إلهية» أو تدبير إلهى، أو عناية إلهية توجه العالم، وبالتالى فإن ما يحدث فى العالم يحدث طبقاً لخطة إلهية، وإن كان يفترض عادة أن هذه الخطة ذاتها خافية من أعيننا، وأنه من التهور أن نحاول معرفتها على حد تعبير هيجل - راجع ترجمتنا العربية لكتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ» الجزء الأول ص ٧٨ وما بعدها - دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ (المترجم).

القسم الأول

نظرية الوجود

مقدمة:

١٧٥ - لقد سبق أن ذكرنا الخصائص العامة لدائرة الوجود فى الفقرة رقم (١٦٣، ١٢٠) ومن ثم فلسنا بحاجة إلى إضافة شئ جديد هنا، وإنما يبقى أن نقول فقط على سبيل التمهيد: إن نظرية الوجود تقع فى ثلاث دوائر من المقولات، وهى:

١- الكيف.

٢- الكم.

٣- القدر. وعلينا أن ندرس هذه الدوائر بهذا الترتيب.

الفصل الأول

الكيف

١٧٦ - ليست المقولة النوعية للكيف هى أول المقولات فى هذه الدائرة، لكن لما كانت كل المقولات فى هذه الدائرة - كما سوف نرى - كيفية الطابع، فإن لفظ الكيف يستخدم كاسم الدائرة العامة إلى جانب استخدامه كمقولة خاصة، وبنفس الطريقة نجد أن اسم «الوجود» يستخدم فى معان ثلاثة: فهو اسم للمقولة الأولى، وهو اسم جنس للمقولات الثلاث فى المثلث الأول، كما أنه اسم الدائرة كلها التى تشمل: الكيف، والكم، والقدر.

التقسيم الأول

الوجــــود

(أ) الوجود Being:

١٧٧ - الوجود هو المقولة الأولى للأسباب التى سبق أن ناقشناها فى الفقرة (من ١١٤ حتى ١٢٠)؛ فهو أعلى تجريد ممكن؛ لأنه تجرد من كل طابع، ومن كل تعين من أى نوع. والوجود على هذا النحو ليس له سمة مميزة، وإنما هو فراغ كامل.

(ب) العدم Nothing:

١٧٨ - لأن الوجود هو على هذا النحو (فراغ مطبق) فهو من ثم مرادف للعدم؛ لأن فكرة العدم هى ببساطة: فكرة الخلو من كل تعين. ونحن لا

نستطيع أن نفكر فى شئ إلا بفضل ما يملكه من تعينات؛ كالحجم والشكل، واللون، والوزن ...إلخ.

وما يخلو من كل تعين هو الفراغ المطلق أو العدم، ولأن الوجود حسب تعريفه يخلو من كل تعين فهو إذن عدم.

ويتضح ذلك أيضاً إذا جعلنا الوجود محمولاً فى قضية، فقد نقول إن الحقيقة هى الوجود، لكن هذا القول ليس إلا تحصيل حاصل؛ إذ يكفى أن نقول إن الحقيقة موجودة. وفى هذه الصورة يتضح أن الوجود ليس محمولاً حقيقياً، ولكنه مجرد رابطة؛ إنه لايحدد الحقيقة بأية طريقة، وإنما يترك معرفتنا بها فارغة تماماً. ولو قيل لنا أن الحقيقة هى ـــ فمن الطبيعى أن نتساءل ما هى؛ . .؟ ولا يقدم الوجود كمحمول أية إجابة عن هذا السؤال. فبدلاً من أن نكون أمام قضية صورتها «س هى ص» نجد أنفسنا أمام قضية تقول؛ «س هى ـــ» ويبقى مكان المحمول فارغاً يرادف الصفر، وهذا الصفر هو كل ما يمثله الوجود؛ هو العدم. فالوجود إذن هو العدم. ولو كان ثمة فارق بينهما لوجب أن يتصف الوجود بتعين لا يتصف به العدم. ولكن الوجود يخلو من كل تعين، ومن ثم فلا يمكن أن يكون بينهما أى فارق. فكرة الوجود هى نفسها فكرة العدم. وكل منهما تتحول إلى الأخرى.

(جـ) الصيرورة Becoming:

١٧٩- الوجود، إذن، يتحول إلى العدم، ولكن العدم أيضاً يتحول إلى الوجود لأنهما متحدان كطرفى معادلة، وأى معادلة يمكن عكس طرفيها، فلو كانت أ = ب، لوجب أن تكون ب = أ أيضاً. والقول بأن العدم يتحول إلى الوجود يمكن أن يحير القارئ المبتدئ حتى ولو كان يوافق على أن الوجود يتحول إلى عدم، والسبب أن فكرة التحول والانتقال تجلب معها تداعيات وصوراً زمانية. ونحن نعرف بالنسبة لتغيرات الأشياء الفعلية فى الزمان أن التغير فى

إتجاهٍ مالا يتضمن التغير فى الاتجاه المعاكس. فالقول بأن ورقة الشجر تتحول من اللون الأخضر إلى الأصفر لا يستلزم بالضرورة تغيرها على نحو معاكس من اللون الأصفر إلى اللون الأخضر. وشئ من هذا القبيل يحيرنا هنا. لكن الانتقل هنا منطقى فحسب، أو هو انتقال طرفى المعادلة.

إنه لا يعنى سوى أن فكرة الوجود متحدة مع فكرة العدم، وأنه ينتج من ذلك أن تكون فكرة العدم متحدة مع فكرة الوجود، أعنى أن العدم يتحول بدوره إلى الوجود. وهذا الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود هو: الصيرورة. وانتقال العدم إلى الوجود هو النشأة .. Origination أو الظهور إلى الوجود. وانتقال الوجود إلى العدم هو الموت ceaseDe أو التوقف عن الوجود. ويمكن أن ننظر إلى النشأة والموت على أنهما مقولتان فرعيتان.

١٨٠ - الصيرورة هى الوحدة العينية للوجود والعدم، وهى وحدة لأنها تتضمن هويتهما؛ فقد زال ما بينهما من تمايز فى هذه الهوية، وقد أنصهرا فى وحدة، لكن هذه الوحدة عينية Concrete ؛ لأنها لا تزال تحتفظ فى جوفها بالفارق بينهما؛ فهى ليست وحدة مجردة «كالتصور» المألوف الذى يشمل ما هو عام ومشترك بين موضوعات الفئة الواحدة، ويستبعد ما بينها من اختلافات. إن الصيرورة تشتمل على الاختلافات كما تشتمل على الهوية؛ فالوجود والعدم متحدان، وذلك يعطينا مقولة الصيرورة. لكن علينا ألا ننكر اختلافهما بسبب هويتهما.

فهما فى آن معاً يعبران عن هوية مطلقة، وتمايز مطلق، والصيرورة تشملها معاً. وكلمة «الانتقال» ليست سوى اسم جديد للهوية، لكن لو لم يكن بينهما فرق أو تمايز لما كان هناك تحول ولا صيرورة؛ فإذا قلنا أن «س» تتحول أو تصير فهذا يعنى أنها لا تصير إلى «س»؛ لأنه لن توجد فى هذه الحالة صيرورة ولا تغير، بل لابد أن تصبح شيئاً آخر؛ لابد أن تصبح «ص».

« تفسيرات إضافية »

١٨١ - مقولات المنطق هى تعريفات متعاقبة للمطلق. والمقولة الأولى هى أول تعريف قُدّم فى التاريخ، وهو: المطلق هو الوجود. ولقد كان بارمنيدس هو الذى وضع التعريف، وقد اشتملت فلسفته أيضاً على مقولة العدم أو اللاوجود، ومع ذلك فقد أنكر أن يكون من الممكن تعريف الحقيقة بتلك المقولة. ولقد كان هيراقليطس هو المسؤول عن وجهة النظر القائلة بأن الحقيقة هى الصيرورة. وهذا هو التعريف الثانى للمطلق.

١٨٢ - قد يعترض الحس المشترك على التوحيد بين الوجود والعدم بأنه لو صح لكان سواء أن أتناول عشائى أو لا أتناوله، أو نوجود أو لا نوجد ..إلخ لكن التوحيد لا يتضمن شيئاً من هذا العبث اللا معقول. إننا هنا أمام تجريدات لا متعينة فارغة فحسب هى: الوجود والعدم. أما العشاء وغيره فهو ليس غير متعين؛ فالعشاء، مثلاً، يتعين بأنه: جاف، دافئ، له لون، يمكن أكله...إلخ. لكننا نتحدث فحسب عن الوجود الخالص، الوجود اللامتعين الذى يتحد مع العدم.

١٨٣ - يجب أن نكون على حذر فلا نظن أن عنصر الزمان موجود فى مقولة الصيرورة: فالوجود والعدم يتحول الواحد منهما إلى الآخر على نحو منطقى، ولا يتحول الواحد إلى الآخر بطريقة زمانية. لكن قد يقال إن فكرة الصيرورة، وكذلك التغير، لابد أن تتضمن الزمان ولا معنى لها بدونه، والجواب هو أن الصيرورة لا تتضمن الزمان بنفس المعنى الذى يتضمن به الكم المادة أو المكان على أقل تقدير. لكن إذا كان موضوع تفكيرنا هو الفكرة الخالصة عن الكم فعلينا أن نجردها من عنصر المادة أو المكان. وبالمثل: إذا كان موضوع

تفكيرنا هو الفكرة الخالصة عن الصيرورة فلابد أن نجردها من عنصر الزمان [1].

١٨٤ – الوجود الذى نتحدث عنه ليس هو الوجود الفعلى Existence؛ فحين نقول عن شئ إنه « موجود » فإن ذلك لا يعنى أنه « يوجد وجوداً فعلياً » ؛ فالقضية « هو موجود »، قضية ناقصة لأنها بلا محمول، وحين نسمعها نتساءل عن المحمول: ما هو. .؟ لكن القضية « ما يوجد وجوداً فعلياً » قضية تامة؛ لأنها تحتوى على محمول ضمنى هو « فى علاقة مع غيره من الأشياء، فالقضية: « أنه يوجد وجوداً فعلياً » تعنى « جزء من الكون »، وأنه يرتبط بعلاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى، فهى تعنى أنه جزء من ذلك النسق العقلى المنظم من الكائنات والعلاقات التى تميزه على أنه حقيقة، ونفرق بينه وبين الكائنات التى نراها فى حالات الأحلام والهلوسة وما إليها. ومن ثم فالوجود الفعلى هو فكرة أكثر تعقيداً وغنى، وعينية من الوجود الفارغ – ولهذا السبب يظهر الوجود الفعلى كمقولة متأخرة جداً فى المنطق (انظر فقرة ٢٦٢).

---

(١) لا أستطيع أو أوافق على رأى دكتور ماكتجرت (فى كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ١٨، ١٩) القائل بأن مقولة الصيرورة عند هيجل لا تشتمل على فكرة التغير فمثل هذا القول يعارض النصوص الهيجلية صراحة. فاسم الصيرورة، واسم المقولتين الفرعيتين النشأة والموت، والإشارة إلى هيراقليطس تعتبر دليلاً قوياً وواضحاً على أن هيجل كان يتصور مقولة الصيرورة عنده على أنها تغير، ومثل هذا الاستنتاج للتغير لابد أن يكون فاسداً فى رأى الدكتور « مكتجارت » وسواء أكان الاستنتاج سليماً أم غير سليم فتلك مسألة قابلة للنقاش لكن الأمر الذى يبدو لى أنه لا يمكن مناقشته هو: أن هيجل حاول أن يستنبط التغير.

التقسيم الثانى

الوجود المتعين

Deteminate Being

١٨٥ - وقفنا عند مقولة الصيرورة. والصيرورة - كما رأينا فى الفقرة ١٨- تعتمد على التفرقة والاختلاف بين الوجود والعدم بقدر ما تعتمد على الهوية والتوحيد بينهما، فلا يمكن لـ «س» أن تصير «س»، ولا يمكن للشاب أن يصير شاباً بل لابد لـ «س» أن تصير «ص»، ولابد للشاب أن يصير رجلاً. وهكذا تنهار التفرقة بين الوجود والعدم، ولابد أن تنهار الصيرورة ذاتها. لكن التفرقة قد انهارت لأن الوجود والعدم متحدان. ومن ثم تختفى الصيرورة ذاتها وتتلاشى. وهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بطريقة أخرى بأن نقول: إن الصيرورة هى فى البداية تحول الوجود إلى عدم. لكن العدم هو وجود، ومعنى ذلك أن الصيرورة تعنى تحول وجود إلى وجود، وليس ذلك صيرورة. ومن ثم تختفى الصيرورة. والصيرورة هى من جهة ثانية تحول العدم إلى وجود، لكن الوجود هو العدم. ومن ثم فإن الصيرورة هى تحول العدم إلى عدم؛ الذى يعنى أيضاً اختفاء الصيرورة. وهكذا تنهار الصيرورة.

لكن نتيجة هذه العملية ليس مجرد لاشئ non - entity ؛ إذ لا يزال واضحاً أن ما خلفناه هو اتحاد الوجود والعدم، وما اختفى هو عنصر التغير change [1] ومن هنا فإننا لانزال مع وحدة الوجود والعدم، ولكنها الان فى حالة سكون أو راحة rest . ومن الواضح أن ذلك لون من ألوان الوجود لأنه يشمل الوجود فى جوفه، لكنه وجود لا يصير، أعنى لا يختفى فى العدم. فلم يعد

---

(١) اختفاء عنصر التغير ضرورى للاستنباط، لكن علينا أن نلاحظ أن ذلك خرق للمبدأ الهيجلى (فقرة ١٤٤) القائل بأن الجدل فى تقدمه لا يفقد شيئاً على الإطلاق.

من الصواب أن نقول عنه إنه موجود أو غير موجود. إنه الآن موجود على وجه التحديد، وهذا التحديد للوجود هو الذى يؤلف هذه المقولة الجديدة، فهى وجود محدد أو متعين، أعنى: لوناً من الوجود يعارض لوناً آخر؛ فهو وجود كذا وليس وجود شئ آخر. إنه: الوجود المتعين.

مقولة الوجود الأصلية الفارغة تتضمن - من حيث طبيعتها ذاتها- غياب كل تعين. وقد وصلنا الآن إلى وجود له تعين، لكنا مازلنا لا نستطيع أن نقول ما هو هذا التعين. لقد وصلنا، فحسب، إلى الفكرة العامة عن التعين بما هو كذلك؛ ذلك أنه يمكن أن نعرف عن شئ ما أنه ملون دون أن نعرف لونه، كذلك نقول هنا إن الوجود متعين دون أن نشير إلى تعينه. وهذه الفكرة المجردة الخالصة هى كل مضمون الوجود المتعين.

يبدو لى أن هذا الاستنباط غير سليم؛ فهو فيما يظهر يستمد قوته من التلاعب بكلمة «محدد»؛ فقولنا عن شئ ما إنه موجود على نحو «محدد» يعنى أنه توقف عن التحول والانتقال بين «موجود وغير موجود»؛ لكن هناك معنى آخر مختلفاً تماماً عن المعنى السابق لكلمة «محدد» ينسل داخل استخدامنا للكلمة على أنها مرادف لكلمة متعين. ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب الذى جعل هيجل يلجأ فى هذه النقطة إلى المجاز؛ ليدعم الاستنباط المهزوز - «حجة إله الآلة..Deus machinaz» (1) - يقول: تقف الصيرورة أمامنا فى سكون كامل... الصيرورة نار تموت داخل ذاتها حين تستهلك عناصرها.. ونتيجة ذلك ليس فراغاً أو عدماً ولكن... وجود معين. ومن الواضح

---

(١) إله الآلهة Deus machina أو خروج الله من الآلة أو الماكينة اصطلاح يطلق على الحيلة أو الخدعة التى كانت تستخدم فى الدراما القديمة خاصة فى المسرح اليونانى القديم حين يظهر الإله فى مرحلة من المراحل المعقدة فى المسرحية؛ ليقدم حلاً خرافياً أو غير طبيعى للموقف المتأزم. ثم أطلق بعد ذلك على أى شئ يقدم بطريقة مصطنعة لحل مشكلة من المشاكل يتعذر حلها بطريقة طبيعية (المترجم).

أن مضمونه الأولى هو : أنه قد أصبح. [1] والاستعارات الحسية من هذا القبيل - مثلها مثل أساطير أفلاطون- لابد أن تجعل المرء يساوره الشكوك فى أنها تخفى وراءها خطأ فى التفكير.

التقسيم الفرعى الأول
الكيف Quality

١٨٦ - لقد وصلنا إلى فكرة التعين بما هى كذلك، وهذا التعين الذى تم استنباطه هو الكيف. وليس ذلك واضحاً منذ البداية. فإذا كان واضحاً أن الكيف هو لون من التعين فليس هو اللون الوحيد ، فكمّ الشئ هو أيضاً تعين لهذا الشئ.. فكيف استطاع هيجل، إذن، وقد استنبط التعين بصفة عامة فحسب أن يزعم أنه استنبط اللون الجزئى الخاص من العين الذى نسميه بالكيف؟ والإجابة عن هذا السؤال هى على النحو التالى: الوجود المتعين هو وجود يوجد على نحو محدد ، أعنى: لا يختفى فى العدم (فقرة ١٨٥) وما يمنعه من الاختفاء فى العدم هو تعينه. فلو لم يكن تعين لوجب أن يكون وجوداً خالصاً، والوجود الخالص يختفى فى العدم، ومن ثم فإن التعين الذى يوجد أمامنا هو لون من التعين يعتمد عليه وجود الوجود نفسه، فلو أنك دمرت هذا التعين لدمرت الوجود ذاته فى نفس الوقت (أعنى لاختفى فى العدم). فالواقع أن التعين هو الوجود ؛ ذلك لأن الوجود يوجد بفضل تعينه، فالتعين جانب وجزء من الوجود ، فهما متحدان ولا يمكن أن ينفصلا أو أن يُنظر إليهما على أن كلاً منهما خارجى عن الآخر.

وهذا اللون من التعين الذى يتحد مع وجود الشئ، ولا يمكن أن ينفصل عنه هو : الكيف. صحيح أن كم الشئ، من ناحية أخرى تعين له. لكنه تعين يمكن أن ينفصل عن وجود الشئ؛ فهو خارجى بالنسبة له. افرض أن الشئ الذى

---

(١) ولاس - المنطق الصغير - فقرة ٨٩ إضافة.

نتحدث عنه هو الأكسوجين، أجد أنه له خاصية (أو كيف) المساعدة على الاشتعال؟ فلو أنك دمرت هذا الكيف لتوقف عن أن يكون أكسوجين، فوجود ذاته كأكسوجين هو كيفياته وخواصه. غَيِّر هذه الكيفيات فإن الأكسوجين لن يكون موجوداً. وهكذا... فإن كيف الشئ هو تعين متحد مع وجوده. أما الكم فهو خلاف ذلك؛ ففى استطاعتك أن تزيد أو تنقص من كم الأكسوجين إلى أى حد تشاء دون أن يتأثر وجود الأكسوجين إلى أدنى درجة من التأثر. وعلى هذا النحو فإن الكم هو تعين خارجي، ولايتأثر أبداً بوجود الشئ. وما سبق أن استنبطناه - كما برهنا من قبل- هو تعين متحد مع الوجود، تعين يؤدى اختفاؤه إلى اختفاء الوجود ذاته؛ ومن ثم فقد استنبطنا الكيف.

١٨٧ - ومهما يكن من شئ فإن الكيف ينشطر نصفين؛ فهو يمكن أن ينظر إليه إما على أنه موجود أو على أنه سالب. فكيف الشئ يؤلف من ناحية ما هو عليه (أعنى وجوده) فإذا كان الشئ يتصف بهذا الكيف أو ذاك؛ كأن يكون له وزن نوعى خاص، ويساعد على الاشتعال، وعديم اللون والرائحة.. إلخ، فإن ذلك يؤلف الشئ الذى نسميه بالأوكسجين. والكيف هو من هذا الزاوية، الوجود ذاته أو الجانب الإيجابى Reality من الشئ. لكن من ناحية أخرى، مادام التعين سلباً فإن الكيف يمتلك كذلك جانباً سلبياً. أما الكيفات التى تجعل الشئ أكسوجين تجعله أيضا أيدروجين. وعلى هذا النحو فالكيف أيضاً سلب -nega tion. ومن هنا كان الإيجاب والسلب مقولتين فرعيتين للكيف.

١٨٨- الإيجاب Reality - كما فهمنا فى الفقرة السابقة - ليس هو نفسه الحقيقة الواقعية المطلقة Reality أو الوجود المستقل. ولقد سبق أن استخدمنا هذا اللفظ بهذا المعنى الأخير فى الأجزاء الأولى من هذا الكتاب (فقرة ١٢ وما بعدها). إن هيجل يعنى بالايجاب فى السياق الحالى؛ واقعة وجود الشئ هناك، أعنى؛ الوجود الحاضر. وبهذا المعنى فأياً ما كان الوجود المتعين، أياً ما كان وجوده على وجه التحديد فهو واقعى Real، وهذا الاستخدام الحالى يشبه كثيراً الاستخدام المألوف لكلمة واقعى.

والإيجاب، أو الواقع Reality، ليس هو بالطبع كالوجود الخالص، فهو متعين. وتعيناته وحدها، (أعنى كيفياته) هى التى جعلت الشئ واقعياً، وبالمثل فإن السلب هنا ليس هو نفسه العدم، فهو ليس عدماً فارغاً، وإنما هو عدم محدد: سلب لشئ معين. فإذا كان العدم ينفى كل شئ مهما كان، فإن السلب لا ينفى سوى كائن محدد فحسب، فالبحر- على سبيل المثال - سلب لليابسة، لكن البحر ليس عدماً.

١٨٩ - كيف الشئ منظوراً إليه فى جانبه الإيجابى (الإيجاب أو الواقع) هو خاصية داخلية فى الشئ، أو هو وجوده، أو هو الشئ على نحو ما هو عليه فى ذاته وبغض النظر عن الأشياء الأخرى. وإذا ما نظرنا إليه على هذا النحو فهو مقولة فرعية هى: الوجود فى ذاته. وإذا ما نظرنا إلى الكيف فى جانبه السلبى (أى السلب) وجدنا أنه يمثل خاصية الشئ على نحو ما تنفى شيئاً آخر، فهو إذن وجود يرتبط فى علاقة (أو ينفى) بأشياء أخرى. وهو بما هو كذلك مقولة فرعية هى: الوجود للآخر.. Being for other.

التقسيم الفرعى الثانى

الحد .. Limit

١٩٠ - النقطة التى وصلنا إليها الآن هى مقولة الكيف. فلسنا بحاجة إلى أن ندرس أكثر من ذلك المقولتين الفرعيتين للكيف (وهو الوجود للآخر). ولو وضعنا فى ذهننا، إذن، مقولة الكيف لكان علينا أن نستنبط منها، أعنى أن نبيّن أنها تتضمن بالضرورة، المقولة التالية وهى مقولة الحد. والانتقال سهل وواضح للغاية؛ لأننا سبق أن رأينا أن فكرة التعين، وفكرة الحد تتضمن كل واحدة منها الأخرى (فقرة ٤٣) والواقع أن الانتقال يعتمد على المبدأ القائل بأن التعين سلب،

فإذا كان الكيف تعيناً للشئ فإن التعين سلب. لكن سلب الشئ معناه حده، ومن هنا كان الكيف حداً. وعلى هذا النحو نستنبط مقولة الحد من مقولة الكيف.

١٩١ – المرج مرج وليس بركة؛ لأن له صفات المرج أو الأرض الخضراء، وليس له صفات البركة أو المستنقع، وهذه الصفات (أو الكيفيات) التى يمتلكها تؤلف وجوده على نحو ما هو عليه. لكنها كذلك تحدده على أنه ليس وجود ما ليس هو عليه. فكونه مرجاً – أو امتلاكه لكيفيات المرج– ذلك بالضبط ما يحدده، أعنى ما يمنعه من أن يكون بركة أو مستنقعاً. وعلى ذلك فالكيف الإيجابى هو أيضاً سلب أو حد . وكلمة الحد تستخدم هنا بالطبع بمعناها الكيفى لا الكمى؛ فالحدود الفيزيقية للأرض تحدها فى المكان، إنها تحد كمها أو حجمها. لكن كيفيات الأرض تحدها بمعنى أنها تعينها على أنها هذا اللون من الأرض التى تعارض تلك الأرض، فالحدود الكيفية ليست حدوداً طبيعية فى المكان، لكن الخط الحدى بين نوع ونوع هو حد كيفى. وهكذا كان العقل هو الحد الذى يفصل بين الإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى، ومن الواضح أن الحدود بين الأنواع يمثلها كيفياتها النوعية. وهكذا يتضح أن الكيف يتضمن الحد.

الدائرة العامة من المقولات التى تندرج تحت عنوان الحد فى ثلاث مقولات نوعية هى :–

(أ) المتناهى . . Finite.

١٩٢ – من الواضح أن الحد يتضمن التناهى Finitude: فحين يكون الشئ محدوداً فذلك يعنى أنه متناه، ومقولة المتناهى تتضمن مقولة لاحقة يسميها هيجل مقولة: –

(ب) الاخرية .. Alteration.

١٩٣ – المتناهى هو ما له حد، وإذا كان الشئ محدوداً نتج من ذلك أن

وراء هذا الحد شيئاً آخر؛ لأن الحد لا يكون لشئ واحد فحسب، وإنما لشيئين اثنين. فمعنى أن تكون متناهياً هو أن تكون مَحْدُوداً بواسطة شئ آخر. ومن ثم فهناك «شئ» و«آخر». ويمكن أن نصل إلى هذه النتيجة نفسها بطريقة آخرى فنقول: إن الكيف حد فى جانبه السلبى. فإذا كان الشئ كيف فإنه بذلك ينفى أو يسلب، لكنه لا ينفى نفسه أو يسلب ذاته، ولكنه ينفى «آخر»: فكيف النور ينفى الظلمة. وأخيراً فإن فكرة الحد ذاتها تتضمن أن هناك شيئاً وراء الحد، فإذا عرفت أن هناك حداً فقد عرفت أن هناك شيئاً وراءه (فقرة ٦٦)، ومن ثم فقد وصلنا الآن إلى فكرتى «الشئ» و«الآخر»، وفكرة الشئ أكثر تقدماً عن فكرة الوجود المحض؛ ولهذا فهى تنتمى بالضرورة إلى دائرة الوجود المتعين؛ لأنها تعنى هذا الوجود المحدد فى مقابل ذلك الوجود. فهذا شئ وذلك شئ «آخر».

لكن الاخر هو أيضاً شئ، فهناك شيئان، وكل منهما هو أيضاً آخر، فهناك آخران، فإذا كانت «س» شئ و«ص» آخر، فإن «ص» هى أيضاً شئ، و«س» هى أيضاً «آخر». ويستوى أن نقول عن أحدهما إنه شئ. وعن الثانى أنه آخر. فالشئ والآخر إذن متحدان. وكل منهما يتحول إلى الآخر. وهكذا يتحول الشئ إلى الآخر. وهذا التحول للشئ إلى الآخر، هذه الصيرورة إلى الآخر (أعنى أن تصير آخر) وهى الآخرية Alteration [(1)].

١٩٤ – يمكن أن يكون هذا الاستنباط محيراً للقارئ، – شأنه شأن القضية السابقة التى كانت تقرر وحدة الوجود والعدم – ما لم يضع فى ذهنه أنه أمام مقولات مجردة خالصة، ويحذر من أن يضع مكانها تصورات حسية. لقد رأينا أن هوية الوجود والعدم لا تعنى مثلاً أن العشاء هو نفسه اللا عشاء. وقل مثل ذلك فى القضية التى أمامنا والتى توحد بين الشئ والآخر؛ فهى لا تعنى مثلاً أن الشئ، «النور»، متحد مع الآخر «الظلام»، أو أن «المستنقع» هو نفسه «المرج»؛ لأن ما ينبغى علينا أن نفكر فيه ليس هو هذه الأشياء الحسية العينية

---

(١) لاحظ أن كلمة Alter الإنجليزية معناها يتغير ومعناها أيضاً آخر أو غير، ومن هنا جاءت الكلمة Alteation بمعنى التحول إلى آخر (المترجم).

مثل: المستنقع، والمرج والنور والظلمة.. الخ، وإنما هو المقولات المجردة الخالصة مقولة «الشئ»، ومقولة «الآخر». إن الفكرة تعنى ببساطة أن كل آخر هو أيضاً شئ ما، ومن ثم فإن الفكرة الخالصة: عن الشئ تتحد مع الفكرة الخالصة عن الآخر. تماماً كما أن الوجود والعدم - بما هما كذلك - متحدان، لكن هذا اللون الجزئى الخاص من الشئ (كالنور). ليس هو نفسه ذلك اللون الخاص من الآخر (كالظلام). إن الملاحظة التى نشير إليها الآن، وهى القول بأننا فى المنطق لا نتحدث إلا عن أفكار مجردة خالصة وليس عن أشياء حسية، بالغة الأهمية وينبغى أن تكون فى ذهن القارئ باستمرار، ليس فقط بالنسبة للانتقال من الوجود إلى العدم، ومن الشئ إلى الآخر، ولكن بالنسبة لكل الانتقالات فى المنطق. والفشل فى فهم أى استنباط سوف يزول فى الأعم الأغلب بتذكر هذه النقطة. ولن نعود إليها مرة أخرى فى تفسيرنا للانتقالات المنطقية المقبلة، لكن سوف نفترض - كقاعدة عامة - أن القارئ قد حفظها.

١٩٥ - التناهى، إذن، يتضمن بالضرورة الآخرية. ولهذا السبب فإن كل الأشياء المتناهية تتغير وتتلاشى وتفنى. وليس واقعة عارضة أن نجد المتناهى غير دائم ولا مستقر؛ لأن قابلية التغير تدخل فى صميم المتناهى نفسه؛ ذلك لأن حد المتناهى يعتمد على الجانب الإيجابى الداخلى فيه، وهو جانب كيفه، وليس على أى حد شئ خارجى عنه. فالمرج محدد بوجوده ذاته من واقعة أنه مرج ذاتها. لكن الحد سلب. ومن ثم فالسلب أو اللاوجود جزء من ماهية الأشياء المتناهية ذاتها. فوجودها ذاته (أعنى الطابع الإيجابى أو الكيف)، هو اللاوجود، أى أنها تحمل فى جوفها بذور موتها وانحلالها.

١٩٦ - ليست الآخرية هى نفسها الصيرورة، وإنما هى مقولة أكثر عينية وأكثر اكتمالاً من مقولة الصيرورة. لقد كانت الصيرورة تعنى انتقال كل من الوجود والعدم إلى الآخر كما هى الحال حين يبدأ شئ فى الوجود ثم يتوقف عن أن يكون. أما الآخرية فهى انتقال شئ ما إلى شئ آخر (وليس إلى العدم) كما هى الحال حين يتغير لون ورقة الشجر أو حين يصبح الإنسان مسناً. الصيرورة

هى خلق وانعدام، أما الآخرية فهى: تغير الكيف.

(جـ) اللامتناهى الفاسد أو الكاذب... Spurious - Infinite.

١٩٧ - أصبح الشئ آخر، لكن هذا الآخر هو أيضاً شئ ما، ومن ثم فهو يصبح بدوره آخر. وهذا الآخر هو شئ ثالث ويصبح من جديد آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية. وهنا تظهر فكرة سلسلة لا متناهية من الأشياء. وتلك هى الفكرة الشائعة عن اللامتناهى، وأعنى بها اللامحدود المحض، أى أنه ما ليس له نهاية أو التجديد المستمر للشئ نفسه، والمثل الذى يذكر عنه هو المكان اللامتناهى أو الزمان اللامتناهى أو المتوالية العددية اللامتناهية [١]. لكن ذلك ليس هو التصور الحقيقى للامتناهى. إنه ليس اللامتناهى الحقيقى، ولكنه اللامتناهى الزائف أو الكاذب؛ لأن كل حد من حدود السلسلة. (كل شئ وكل آخر) هو نفسه متناه؛ لأن كل شئ محدود بالآخر. وعلى ذلك فمهما سرنا بعيداً فى هذه السلسلة فإننا لن نتجاوز دائرة المتناهى. وإنما سنكون بصدد تناوب لا نهاية له بين الشئ والآخر، وبصدد تكرار لانهاية له لحدود كل منها فى ذاته. متناه، لدرجة أننا لن نتخلص من المتناهى، أبداً، فها هنا محاولة مستمرة للقبض على اللامتناهى الذى يظل مع ذلك يفلت منا باستمرار، فهى ينبغى أن يكون لا متناهياً، لكنه بالفعل ليس كذلك أبداً، ولذلك يسميه هيجل باللامتناهى الفاسد أو الامتناهى الكاذب أو اللامتناهى السالب.

١٩٨ - يقول هيجل: «إن مثل هذه النتيجة تبدو للتفكير السطحى عظيمة إلى أبعد حد، بل هى أعظم نتيجة ممكنة. ولكن مثل هذا السعى إلى اللامتناهى ليس هو اللامتناهى الحقيقى.. فعندما نقول عن المكان والزمان إنهما لامتناهيان

---

(١) يقدم مستر و. ت. هاريس W. T. Harris (فى كتابه منطق هيجل ص ٢٠١ ومن ص ٢٠٣ حتى ٢٠٤) الزمان والمكان على أنهما مثلان للامتناهى الحقيقى، ومن الواضح أنه مخطئ.

فإن فكرنا ينصرف إلى هذا التسلسل اللامتناهي ويتعلق به.. وتلك هي الحال نفسها مع المكان الذى يشكل لا متناهية موضوع الخطب الحماسية لعلماء الفلك الموهوبين فى التهذيب Edification [1]. إن تفكيرنا حين يحاول أن يتأمل مثل هذا اللامتناهي لابد أن يسقط من الإعياء كما يقال عادة. صحيح أننا لابد فعلاً أن نتخلى عن مثل هذا التأمل الذى لا نهاية له، لكن ليس السبب أنه بالغ السمو، وإنما لأنه عقيم ممل إلى أقصى حد.. فالشئ نفسه يعود إلى الظهور من جديد على الدوام. إننا نضع حداً ثم نتجاوزه، ولكننا نصطدم بحد جديد، وهكذا إلى الأبد..[2].

التقسيم الفرعى الثالث

اللامتناهى الحقيقى . . . True Infinite

١٩٩ - يتبين لنا على النحو الذى ذكرناه أن التحديد المتبادل الذى لا نهاية له بين الشئ والآخر هو اللامتناهى الفاسد. لكن الآخر متحد مع الشئ (فقرة ١٩٣). ومن هنا فإذا ما تحدد الشئ بالآخر فإنه فى الحقيقة لا يتحدد إلا بنفسه، وهذا هو الامتناهى الحقيقى . . True infinite. لأن المتناهى الأصيل يعنى التعين الذاتى، فى حين أن المتناهى هو الذى يحدد بالآخر. فاللامتناهى الفاسد ليس شيئاً آخر غير اللا محدود Unlimited. أما اللامتناهى الحقيقى فهو الذى يحدد نفسه بنفسه.

---

(١) حكمة التهذيب Edification هى «بعبع» هيجل المفضل، فهو يستخدمها باستمرار بمعنى محتقر على أنها أنها تعنى تهذيب الأمور المتبذلة التافهة.

(٢) ولاس، المنطق فقرة ٩٤ إضافة.

٢٠٠ - إن الخصوبة الكاملة لهذه النتيجة تظهر بشكل أوضح إذا ما عرضنا الاستنباط السابق بطرق أخرى: الشئ يصير آخر، والشئ والآخر ضدان، فإذا كان الشئ متناه فإن الآخر يكون فى هذه الحالة لا متناه. ومن ثم فإن المتناهى حين يجاوز حده فإنه يتجاوز ذاته ويصبح لامتناه. لكن هذا الآخر (وهو اللامتناهى) هو نفسه شئ ما، وبالتالى فإنه يتحول بدوره إلى الآخر، أعنى: إلى المتناهى. وهكذا فإن المتناهى لا يمكن أن يُتجاوز على نحو حقيقى؛ لأننا ما نكاد ننتقل إلى اللامتناهى حتى يرتد هذا اللامتناهى إلى المتناهى. والمكان مثال على ذلك. فنحن نستطيع أن نأخذ أية نقطة فيه ونعتبرها حداً، لكنا سوف نجد أننا يمكن أن نعتبرها نقطة وراءها حد أبعد، وهكذا يتحول اللامتناهى الذى كان يكمن وراء الحد، إلى متناه. وهذه العملية المتجددة التى تضع حداً ثم تتجاوزه لتضع حداً جديداً (وهكذا إلى الأبد) هو اللامتناهى الفاسد أو الكاذب.

ولكن - كما رأينا - حين يتحول الشئ إلى آخر فإنه لا يصبح إلا ذاته فحسب، فهو يحدد نفسه بنفسه. وعلى هذا النحو فإن اللامتناهى هو وحده الشئ والآخر. لكن مادام الشئ هو المتناهى وآخره هو اللامتناهى فإننا نصل إلى النتيجة الآتية: اللامتناهى هو وحده اللامتناهى المتناهى:

إن الفهم هو الذى يقيم تعارضاً لا يمكن حله بين المتناهى واللامتناهى، فالمتناهى فى نظره ليس اللامتناهى، واللامتناهى ليس هو المتناهى، كل منهما يقف إزاء الآخر: أحدهما هنا والآخر هناك، كل منهما ينفى الآخر. وباختصار: هما يتعارضان تعارضاً تاماً. ولكن هذه النظرة - كما يقول هيجل- التى هى النظرة الشائعة: تفشل فى ملاحظة أن اللامتناهى يصبح فيها واحداً من اثنين، أى أنه يتحول إلى جزئى، فى الوقت الذى يمثل فيه المتناهى صورة جزئى آخر!!(١). فاللامتناهى عند هذه النظرة محدود بالمتناهى، ومن ثم فهو نفسه متناه. وهذا هو اللامتناهى الفاسد الذى ينبغى عليه أن يكون لا متناهياً، لكنه لا

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ٩٥.

يكون كذلك بالفعل، ولا يمكن أن يهرب من قيود المتناهى.

أما العقل فهو يحطم هذا التعارض المطلق، فاللامتناهى ليس شيئاً خارجاً عن المتناهى، لكنه يمتص المتناهى فى داخله.

وعلى ذلك فالمتناهى واللامتناهى متحدان - كما رأينا - من نفس وجهة نظر الفهم المتناقضة تناقضاً ذاتياً، والتى تقيم بينهما تعارضاً مطلقاً تجعل اللامتناهى من جديد متناهياً. بل إن المتناهى واللامتناهى متحدان حتى عند هذه النظرة؛ لأنهما معاً متناهيان. ومن هنا فإن اللامتناهى الحقيقى هو تجاوز هذا التعارض بينهما، والاعتراف بوحدتهما رغم اختلافهما.

عندما نقول إن المتناهى الحقيقى هو وحده اللامتناهى والمتناهى فيجب أن نتنبه إلى أننا بصدد وحدة عينية لا وحدة مجردة فحسب، فالتمايز لم يُرفع، ولكنه يظل قائماً داخل هذه الوحدة.

٢٠١ - هذه النظرية فى تفسير اللامتناهى تُحَلُّ بانتصار مشكلة من أقدم وأصعب مشكلات الفلسفة والدين. فلقد تساءل الناس: كيف يمكن للامتناهى أن يصبح متناهياً، وكيف يمكن لله أن يخلق العالم ..؟ كيف يمكن للامتناهى أن يخرج من ذاته ليوجد المتناهى..؟ إن فعل، فلابد أن يعد ذلك تناقضاً ذاتياً. ولقد ناضل أفلاطون واسبنوزا مع كثيرين غيرهما لحل هذا اللغز؛ فعند أفلاطون لا يمكن للواحد اللامتناهى أن يتصل بالعالم المتناهى؛ لأن ذلك يعد من لا تناهيه، كما أنه من المستحيل أن نرى كيف يمكن للجوهر اللامتناهى عند اسبنوزا أن يتجلى فى كثرة العالم المتناهى. إن فسلفة اسبنوزا تتحطم على هذه الصخرة، وتظل أسيرة ثنائية لا مخرج منها.

ولكن هذه التناقضات فى الفلسفات السابقة كلها نتجت من أنها اعتقدت - خطأ - أن اللامتناهى الفاسد (لا متناهى الفهم) هو اللامتناهى الحقيقى، لا متناهى العقل. فاسبنوزا - لأنه استرشد بوجهة نظر الفهم وحيدة الجانب - نظر إلى اللامتناهى على أنه يستبعد المتناهى تماماً. وبالتالى لم يستطع - بالطبع - أن

يفسر ظهور المتناهى عن اللامتناهى. أما اللامتناهى الحقيقى فهو يملك بداخله المتناهى. إنه هو نفسه المتناهى. الجواب عن السؤال: كيف يمكن أن يصبح اللامتناهى متناهياً على هذا النحو؟ إنه لا يوجد شئ كاللامتناهى يكون أولاً وقبل كل لا متناه، ثم يتحول فيما بعد تحت ضغط الضرورة ليصبح متناهياً، لكنه هو بذاته Perse ومنذ البداية متناه ولا متناه فى آن معاً!! «إن تلك المشكلة التى ترتكز أساساً على افتراض وجود تعارض حاد بين اللامتناهى والمتناهى تحل بقولنا إن هذا التعارض فاسد، وإن اللامتناهى هو فى الواقع، وعلى نحو أبدى، يخرج عن ذاته، وهو مع ذلك لا يخرج عن ذاته» [1]. فهو يخرج عن ذاته بمقدار ما ينتج المتناهى، وهو لا يخرج عن ذاته بمقدار ما يكون هذا المتناهى هو نفسه اللامتناهى لدرجة أن اللامتناهى يظل كما هو باقياً داخل ذاته.

٢٠٢ - وكما أن الزمان والمكان يمثلان اللامتناهى الفاسد، فإن الفكر فى أرفع معانيه، يمكن أن يتخذ مثالاً (بل إنه المثال الوحيد) على اللامتناهى الحقيقى [2]؛ لأن الفكر الخالص على نحو ما وجدناه مثلاً فى المنطق أعنى بوصفه نسقاً للعقل، يعين ذاته ويحدد نفسه بنفسه، ومن ثم فهو لامتناه، فالفكرة لا متناهية، وهى تضع المتناهى، وهو الطبيعة، ومن ذاتها، دون أن تفقد لا تناهيها أو تخرج عن ذاتها لأن الطبيعة تظل هى الفكرة. والفكرة تصون نفسها فى الطبيعة. فعلى الرغم من انتشارها فى الطبيعة فإنها تظل هى هى باقية كما هى فى ذاتها. والطبيعة هى المتناهى؛ لأنها ليست الفكرة، أعنى لأنها ما هو آخر بالنسبة

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ٩٤ إضافة.

(٢) كل موضوع فى الكون هو فى الواقع، بالطبع، مثل على أى مقولة (فقرة ١٦٩) وبالتالى على هذه المقولة. لكن بعض المقولات يمكن انطباقها بوضوح على شئ جزئى معين أن بعضها لا يتضح فيها ذلك .(١٦٩). وهكذا فإن العالم المادى هو فى حقيقته الفكرة (١٥٨) لكن اندراجه تحت مقولات مثل: الآلية، والسبب.. إلخ. يكون أكثر وضوحاً. وتلك هى الحال هنا فكل شئ يمكن أن يتخذ مثلاً على اللامتناهى الحقيقى. لكن المثل الواضح الصريح هو الفكر. ولقد اعتاد هيجل أن يقدم أمثلة تجريدية للمقولات ويجب فهمه على هذا النحو باستمرار.

للفكرة. ومع ذلك فالطبيعة هى اللامتناهى؛ لأنها الفكرة (فقرة ١٥٨)؛ لأن ما هو آخر بالنسبة إلى الفكرة هو الفكرة نفسها مثلما أن الآخر بالنسبة للشئ هو الشئ نفسه، ومن ثم فإن الفكرة هى التناهى واللامتناهى معاً، وهى بالتالى اللامتناهى الحقيقى؛ لأنها وحدة المتناهى واللامتناهى رغم اختلافهما.

التقسيم الثالث

الوجود للذات . . . Being For self

٢٠٣ – اللامتناهى الحقيقى الذى وصلنا إليه يحدد ذاته بذاته. فلاشئ آخر يحده لأن آخره متضمن فيه. وهكذا فإن وجود اللامتناهى الحقيقى هو وجود فى ذاته ولذاته. إنه الوجود لذاته أو الوجود للذات being - For - self والوجود للذات هو الوجود اللامتناهى.

٢٠٤ – إذا نظرنا إلى دوائر الكيف الثلاث أى: الوجود، والوجود المتعين، والوجود لذاته كرأينا بوضوح أن الدائرة الأخيرة هى الوجود اللامتناهى. فالدائرة الأولى هى دائرة الوجود الفارغ اللامشروط غير المتعين: مجرد خلاء. ثم دخل السلب فى قلب هذا اللاوجود الفارغ الخاوى. لكن السلب تعين وتحديد. فدخول السلب، إذن، يحول الوجود إلى وجود محدد متعين. وهذا هو السلب الأول – فالوجود هنا مسلوب فقط– وعلى هذا النحو يكون متعيناً. وهكذا نصل إلى المقولات التى تعتبر كلها تعبيرات مختلفة عن فكرة التعين، وهى: الكيف، والحد، والتناهى: فهذه الدائرة هى بصفة عامة دائرة الوجود بوصفه معيناً ومحدداً بآخر، أى بما هو خارج عنه، أعنى أنها دائرة التناهى.

إن الآخر الذى يحدد الوجود هو مجرد السلب الذى دخل عليه. فالوجود المتعين يملك سلبه على صورة آخر يقف تجاهه، أما فى مقولة الوجود لذاته فإن

هذا الآخر قد أصبح ممتصاً بداخله. بمعنى أن الوجود والآخر متحدان الآن فى هوية واحدة - وهكذا فإن الآخر بوصفه شيئاً يعارض الوجود قد أصبح هنا منفياً، فقد سلبت آخرتيه؛ لأنه لم يعد الآن آخر الوجود، وأنما متحداً معه، فالوجود يتضمنه؛ فالآخر- الذى هو السلب - قد سلب هو نفسه، وهذا هو سلب السلب، أو كما يسميه هيجل «السلب المطلق absolute negation». وهذا السلب المطلق هو نفسه اللاتناهى؛ لأن ما نحن بصدده الآن هو الوجود؛ فآخره الذى يحده الذى ليس له اخر خارج عنه يحده هو ذاته فقط. وهو على هذا النحو محدد بذاته، متعين بنفسه، والمحدد بذاته هو اللامتناهى.

٢٠٥ - الفكر الخالص (أو الفكرة) هو مَثَلنا على اللامتناهى الحقيقى. وهو كذلك - بالتالى- مثل على الوجود للذات؛ ويصبح هذا المثال أكثر صدقاً عندما تصبح الفكرة المنطقية المجردة روحاً عينية. وأعلى درجات الروح هى الوعى الذاتى أو الشعور بالذات. وتصل الفلسفة إلى هذه المرحلة حين يتخذ الفكر نفسه موضوعاً له. فالفكر فى هذه الحالة بوصفه موضوعاً لنفسه من أجل ذاته أو موجود لذاته. فهو إذن الوجود للذات، والآخر بالنسبة للفكرة هو الطبيعة، وهى هنا مسلوبة أومنفية، اندمج فى الفكرة وكفَّ عن أن يكون آخر. وهذا هو سلب السلب أو اللامتناهى أو الوجود للذات.

ولقد عبر هيجل عن نفس هذه الفكرة حين قال إن الأنا هى المثال المباشر على الوجود لذاته. فأنا لست واعياً بالموضوعات الخارجية فقط، وإنما أنا على وعى بذاتى أيضاً، فأنا ذات تتخذ من نفسها موضوعاً، فأنا فى هذه الحالة من أجل ذاتى (أى أنى موجود لذاتى) فالأنا إذن وجود لذاته. أما الحجر فليس كذلك، إنه وجود بالنسبة إلى، أى يوجد بالنسبة للفكر، فهو موجود لآخر وهو لهذا متناه، أما الأنا بوصفها وجوداً لذاته فهى لامتناهية.

إن هذا المثال هو فى الحقيقة نفس المثال السابق، فعندما ينظر إلى الأنا فى المستويات العادية للشعور لا تكون وجوداً لذاتها فحسب، ولا هى وجود للذات على نحو كامل. لأن لها آخر هو اللا أنا يقع خارج ذاتها. لكن الأنا فى أعلى

مستويات الوعى (أعنى فى ميدان الفلسفة) نجد أن اللا أنا ليست إلا فى ذاتها فحسب، أعنى أن الطبيعة والعالم الخارجى ليست شيئاً غير الفكرة، أعنى أنها فكر. والفكر عندما يعى اللا أنا يعرف نفسه على أنه وعى ذاتى، إنه وعى الذات للذات، فهو الوعى الذاتى الخالص الذى يمتص الآخر فى جوفه. إنه موجود لذاته دون أن يكون هناك آخر يحده؛ لأنه يوجد حد خارجى يحده؛ ولذا فهو الوجود للذات اللامتناهى الخالص.

والمقولة الأولى فى هذه الدائرة هى مقولة الواحد .

(أ) الواحد . . . The one.

٢٠٦ - الوجود لذاته، بوصفه قائماً فى ذاته، هو وحدة أو هو واحد . ونقصد بالواحد ما هو موجود لذاته على نحو خالص. أى ما يرتبط بذاته فقط ويستبعد أى علاقة بالآخر؛ فهو كائن مفرد قائم بذاته. والوجود لذاته هو بالضبط الوجود الذى يستبعد كل علاقة بالآخر؛ لأنه امتص آخره فى ذاته. وبعبارة أخرى؛ فى الوجود لذاته يرفع التمايز بين الذات والآخر؛ وإذا ما انمحى التمايز به، والتنوع، والكثرة على هذا النحو فإننا نصل إلى وحدة، أعنى؛ واحد .

٢٠٧ - فى الدائرة السابقة للوجود المتعين وجدنا الوجود على علاقة بالآخر، ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة بشعاع من النور ينتقل من الوجود إلى آخره. ولكن فى هذه الدائرة الجديدة يصبح الآخر ممتصاً داخل الوجود . فبدلاً من العلاقة بالآخر نجد العلاقة بالذات. فشعاع النور يعود هنا إلى نفسه ويرتد إلى مصدره، واستناداً إلى هذه الصورة أطلق هيجل اسم «الانعكاس داخل الذات» على الوجود لذاته. ولهذا السبب فإن الواحد، على الرغم من أنه وحدة، فليس بالإمكان أن ننظر إليه على أنه وحدة فارغة؛ لأن الوحدة الفارغة تماماً كالوجود الخالص ليست كلاً موحداً Unit ؛ لأن الكل الموحد الحقيقى يتضمن التقويم بالذات، كما يتضمن الاستقلال عن أى شئ آخر غير الذات. ونحن نجد أمثلة

لهذا الاعتماد على الذات وحدها فى الذرات أى الوحدات التى عدها «ديمقريطس» أساساً للعالم. ولهذا السبب قال هيجل أن المذهب الذرى هو الفلسفة التى تتصور المطلق وفق مقولة الوجود لذاته، فالذات نهائية ومُطلقة وغير قابلة للقسمة، فكل وحدة منها مطلقة؛ لأنها لا تنشأ من شئ آخر غير ذاتها ولا تعتمد على شئ آخر وإنما تقوم بذاتها بوصفها وحدة وواحد حقيقى. فمعنى أنها لا تقبل القسمة؛ هو أنها لا تعتمد على أجزاء تتألف منها، وأنها ليست تجميعاً لكثرة. إنها واحد خالص. وفكرة الواحد المجرد، أى فكرة المجرد، أى فكرة الواحد الذى ليس كثيراً، وهى التى يجعلها هيجل مضمون هذه المقولة فالذرة هى وحدة حقيقية، أو واحد مجرد لأنها لا تعتمد على الكثرة التى تعتبر بالنسبة لها آخر، وإنما ترتبط بذاتها فحسب. ومن ثم فالعلاقة بالذات، أو الانعكاس على الذات الذى وجدناه فى الوجود لذاته يعطينا مقولة الواحد.

ومن المهم أن نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد، وإلا فقد نتسائل لماذا لم يستنبط الواحد من قبل فى مرحلة سابقة فى المنطق. إذ يمكن أن يقال مثلاً أن الواحد كان يمكن أن يستنبط من الصيرورة مباشرة على اعتبار أن الصيرورة هى وحدة الوجود والعدم. بل يمكن أن يقال أيضاً أن الواحد كان يجب أن يستنبط من الوجود الخالص لأن الوحدة ها هنا، أيضاً، وحدة فارغة. لكن الواحد ليس مجرد وحدة أنه كل واحد Unit أنه وجود مطلق، وصفة الإطلاق تتضمن التعين الذاتى الذى لا يظهر إلا هنا مع مقولة الوجود للذات.

٢٠٨ – ومن الواحد يخرج الكثير.

(ب) الكثير . . . The Many.

والكثير هو آحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية لواحد هى علاقة سلبية. ويقصد هيجل «بالعلاقة السلبية» Negative relation علاقة بالآخر أى علاقة

بالوجود الذى ينفى آخره، فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب إن الواحد يملك آخر فى داخله فالوجود قد أصبح وجوداً لذاته عن طريق امتصاص آخره، فالعلاقة الذاتية هنا إذن علاقة بآخر، وهذا الآخر داخلى فيه، ولكنه بما أنه آخر فهو خارجى عنه، أيضاً، لأن الآخر يعنى دائماً أنه خارجى. ويمكن أن نشرح نفس الفكرة بطريقة أخرى على النحو التالى. عندما نقول عن الواحد أنه مرتبط بذاته، فهذا يعنى أن الواحد مرتبط بالواحد، وهذا يتضمن تمايزاً بين الواحد المرتبط والواحد المرتبط به «فالواحد يميز نفسه من نفسه. إنه ينبذ نفسه من نفسه على حد تعبير هيجل أو «هو يطرد نفسه بنفسه» وهكذا ينشق الواحد إلى كثرة من الآحاد أعنى: هكذا تظهر الكثرة. فالواحد ينبذ الواحد من ذاته، ويضعه خارج ذاته، والواحد الذى يُنبذ متميز عن هذا الذى ينبذ. فها هنا واحدان، وبما أن كلا منهما ينشطر إلى اثنين، وهكذا إلى ما لا حد له، فإننا نصل إلى كثرة غير محدودة.

٢٠٩ - ومن هنا ننتقل إلى:

(جـ) الطرد والجذب Repulsion & Attraction.

استبعاد الواحد لنفسه هو الطرد. أنه ذلك العنصر من التمايز بين الآحاد الذى يحتفظ بانفصالها. فكل واحد يستبعد الواحد الآخر من ذاته والواحد لا يحتفظ بهويته الذاتية، ولا يستمر فى واحديته إلا بفضل استبعاده للآخر. فكل واحد يستبقى نفسه كواحد عندما يقطع نفسه عن الآحاد الأخرى، ويؤكد الحدود بينهما.

ولكن الكثير هو أيضاً واحد كالآخر فكل منهما واحد، ومن ثم فهى كلها واحد ونفس الشئ، أعنى أنها كلها متحدة. ورابطة الهوية هذه الموجودة بين الآحاد هى العنصر المضاد لذلك العنصر بالتمييز والاستبعاد المتبادل الذى أطلقنا عليه اسم الطرد: ومن هنا فرابطة الهوية هذه تسمى بالجذب. وينبغى علينا ألا

نظن أن هيجل هنا يحاول أن يستنبط قوى الطرد والجذب الفزيائية.. صحيح أن الأسماء التى يستخدمها هى أسماء فيزيقية مستعارة لكنها رمزية فحسب فالطرد لايعنى هنا سوى أن الأحاد يستبعد كل منها الآخر فى حين أن الجذب يعنى أن هذه الآحاد هى فى الوقت نفسه متحدة. فالطرد هو الاستبعاد المتبادل للآحاد حين تؤكد اختلافها. والجذب هو الاندراج المتبادل بينها أو الهوية التى توحدها.

الفصل الثانى

الكـــم

QUANTITY

٢١٠ – وصلنا فى نهاية الفصل السابق إلى مقولتى الجذب والطرد ، وتلك هى النقطة التى نرتكز عليها الآن، فمن هاتين المقولتين سوف نستنبط الدائرة التالية: دائرة الكم. ويسير الاستنباط على النحو التالى:–

رأينا أن الآحاد الكثيرة متحدة بعضها مع بعض (فقرة ٢٠٩) فالطرد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر، وبما أن الواحد متحد مع الواحد الثانى فإن علاقته بذلك الواحد هى علاقة بنفسه، ولكن العلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب، وبالتالى فالجذب والطرد متحدان. وإذا كان يبدو فى القول شئ محير فسوف نكرره بعبارة أخرى. أن الآحاد يرتبط أحدهما بالآخر على نحوين. فمن جهة أولى كل واحد يختلف عن الآخر وهذا هو الطرد، ومن جهة ثانية كل واحد يتحد مع الآخر وهذا هو الجذب.

فلو كان لدينا مجموعتان من الآحاد فسوف تكون العلاقة بينهما بما أنهما مختلفان، علاقة طرد. ولكن بما أنهما متحدان فستكون علاقة المجموعة الأولى بالمجموعة الثانية عبارة عن علاقة المجموعة الأولى بنفسها، فهى إذن علاقة الذات بنفسها أعنى علاقة ذاتية، وهذا هو الجذب. ومن ثم فالعلاقة بين أى مجموعة من الآحاد هى فى آن واحد علاقة طرد وجذب فى نفس الوقت. ومن ثم فالطرد والجذب متحدان. وعلاقة الواحد الآخر (الطرد) ليست سوى علاقته بنفسه (الجذب) ومن هنا فقد ذابت الثنائية بينهما فى وحدة عليا. وهذه الوحدة بين الطرد والجذب هى الكم.

ويمكن أن نفهم العبارة الأخيرة فهى أوضح لو تذكرنا أن الطرد أو الجذب هما على التوالى: الكثير والواحد، فالطرد هو لحظة الفصل والاختلاف، وهذا هو مبدأ الواحد. ومن ثم فبدلاً من أن نقول أن الكم هو وحدة الطرد والجذب نستطيع أن نقول إنه وحدة الكثير والواحد.

ويمكن أن يفهم ذلك بسهولة لأن الكم ليس كثرة مجردة، ولا وحدة

مجردة إنه كثرة فى وحدة. فالخط المستقيم مقياس من ناحية الكم عندما نقول أن طوله اثنتا عشرة بوصة. فهو من ناحية خط واحد، ولكنه يتكون من ناحية أخرى من بوصات كثيرة. وكومة القمح عبارة عن كومة واحدة، ولكنها تتألف من حبات كثيرة. وليست فكرة الواحد وحدها ولا فكرة الكثير وحدها هى التى تكون فكرة الكم بل لابد لتكوين معنى الكم من توحيد الكثرة والواحد، فالكم عبارة عن مجموعة من الوحدات units وحدات كثيرة فى مجموعة واحدة.

١ - لابد أن يكون هناك عناد متبادل (طرد) وإلا فلن يكون ثمة كثرة ولا كم. ولابد أيضاً من وجود هوية (جذب) فالمجموعة، أو الكم. يمكن فقط أن تتألف من أجزاء بينها عنصر مشترك أعنى بينها هوية، فلا نستطيع، مثلاً، أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان. فى حين أننا نستطيع، بالطبع، أن نجمع بين إنسان وقوة ونجم، ونقول عنهما أنهما كم من الأشياء، ولكنها عندئذ ستكون كلاً من أشياء وتلك الهوية. ولاشك أننا نستطيع، بهذا المعنى، أن نضيف قدماً من المكان إلى سنة من الزمان ونقول عنهما إنهما كم من أشياء (أعنى أنهما اثنان) لكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك إلا بسبب. هويتهما «كأشياء» أو بسبب «الجذب» بينها كما لابد أن يقول هيجل.

٢ - استنبطنا مقولة الكم إذن على أنها اتحاد الواحد والكثير أو وحدة الطرد والجذب. ولكن هناك ملحوظة أخرى هى أن الجذب والطرد بوصفهما آخر مقولات الكيف تتضمنان سائر المقولات السابقة عليهما أى الكيف كله، وانعدام الجذب والطرد يعنى إذن انعدام الكيف. ولقد سبق أن رأينا فى الاستنباط السابق للكم انعدام الطرد والجذب وانصهارهما، لأن الجذب يتحول إلى ضده وهو الطرد، فيصبح بذلك اللاجذب فهو يناقض نفسه ويلغى ذاته. والطرد بالمثل يلغى نفسه لأنه كالجذب، وبالتالى فهو يناقض نفسه، ومادام الجذب والطرد يحذفان هكذا، وماداما يحتويان فى جوفهما على الكيف كله فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه، وتكون النتيجة التى نصل إليها وجود غير كيفى، وهذا هو الكم فالكم لا يهتم بالكيف والكيف كما أشرنا من قبل (فقرة ١٨٦) هو لون من ألوان

التعين يتحد مع الوجود، الوجود الذى يعنيه. ولكن الكم خارجي عن وجود الشئ فإذا تحدثنا عن الكم فليس هناك أهمية على الإطلاق أن يكون للأشياء التى لها هذا الكم أو ذلك. فعدد من الخيول وليكن خمسة يظل هو هو سواء أكان لونها بنياً أو أبيض أو أسود، والميل يظل ميلاً كما هو سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاك برق. إننا حين نغير كيف الشئ يتوقف عن أن يكون ما هو، لكنا إذا غيرنا الكم فإنه لا يغير الشئ من أى وجه. وهكذا فإن الكم خارج عن وجود الشئ كما قلنا، وهو لا يهتم بالكيف فالكم غير كيفى.

٢١٣ – ولقد سخر بعض النقاد من هيجل لاستنباطه الكم على أنه اللاكيف not -Quality [1]. فقد ظنوا أن استنباط الكيف عند هيجل يعنى أن الكيف يلغى نفسه، ومن ثم يكون أمامنا «اللاكيف».. وهذا اللاكيف هو الكم. ولاشك أن مثل هذا الاستنباط خلف محال abourd. فالحصان ليس خنزيراً، لكن استنباط اللاخنزير ليس كاستنباط الحصان. وعلى ذلك فليس النقد صواباً، لأن هيجل لم يستنبط الكم على أنه اللاكيف، ولكنه استنبطه على أنه اتحاد الجذب والطرد، وقد بينا فى عرضنا السابق أن هذا الاتحاد يتضمن حياده بالنسبة للكيف.

٢١٤ – الكم، كغيره من المقولات، تعريف للمطلق. والقول بأن المطلق هو الكم هو، بصفة عامة، كما يقول هيجل، وجهة نظر المذهب المادى. والكم بالطبع، بما أنه مقولة فهو فكرة خالصة. لكن المادة هى بالضرورة عملية التخارج Externslization أو الشكل الخارجى لهذه المقولة. فالكم هو مقولة التخارج؛ لأن ماهية الكم ذاتها تعنى أن أجزاءه إنما توجد بعضها خارج بعض، وهذه الخارجية أو خروج الأجزاء بعضها عن بعض هى أيضاً السمة الرئيسية للمادة، فالمادة هى مقولة الكم وقد أصبحت موضوعاً للحس. وتعريف المادى المذهب للمطلق بأنه المادة يعنى أن الكم يعبر عن الطابع لماهوى لهذا المذهب.

---

(١) انظر مثلاً كتاب ماكينتوش Mackintosh «هيجل والهيجلية» ص ١٥٤.

٢١٥ - وتقع مقولات الكم فى ثلاث دوائر هى: الكم الخالص. والكمية، والدرجة.

التقسيم الأول
الكم الخالص .. Pure Quantity

تشتمل هذه الدائرة على مثلث واحد يتألف من مقولات ثلاث:

(أ) الكم الخالص:

٢١٦ - الحديث عن الكمية هنا حديث سابق لأوانه، وهو توقع غير مشروع. ولكننا لكى نوضح الفكرة للقارئ، فلابد أن نفرق بين الكم الخالص والكمية: فالكمية هى الكم المحدد مثل: عشرة أميال، خمس دقائق، عشرون خنزيراً، مائة درجة من الحرارة. أما الكم الخالص فهو كم غير محدد لم يقطع بعد إلى كميات. وبالتالى فالمكان بصفة عامة كم خالص، ولكن حين نجتزئ من المكان مقدراً محدداً وليكن خمسين قدماً فإننا نصل إلى الكمية. الكم الخالص ليس بالضرورة لا متناهياً مثل المكان والزمان، ولكنه غير محدد فحسب. فليس هنا فى الواقع عدد لا متناه من الناس. ولكن الناس عدد غير محدد له سمة الكم الخالص: اقتطع منهم عدد معين، خمسون رجلاً مثلاً أو مائة رجل تصل إلى الكمية.

ونحن فى هذه المرحلة الحالية ندرس الكم الخالص غير المحدد أعنى الكم بصفة عامة. وهذا هو كل ما وصلنا إليه فى هذه المرحلة من سير الجدل فلم نصل بعد إلى فكرة الكميات المحددة. والكم الخالص وحدة الطرد والجذب.

(ب) المقدار المتصل والمنفصل . . Continuous Diacrete Magni-tude

– للكم مصدران هما هوية الآحاد، وهذا هو الجذب ثم اختلاف الآحاد وهذا هو الطرد، ونحن إذا ما نظرنا إلى الكم من زاوية الجذب بدا لنا كـمّـاً «متصلاً»، وإذا نظرنا إليه من زاوية الطرد وجدناه منفصلاً.

الكم بالضـرورة سلسلة من الآحـاد أو الوحـدات Units. فـهو: واحـد، وواحد . إلخ. والقول بأن هذه الآحاد تشكل وحدة (الجذب) يسمح لنا بالانتقال من واحد إلى آخر، ويؤلف منها كلاً متصلاً. ومثل هذا الكم هو الكم المتصل أو المقدار المتصل. والقول بأن هذه الآحاد مخلفة (الطرد) ينفصل بعضها عن بعض يقدم لوناً متمايزاً من الكم هو المقدار المنفصل.

٢١٨ – وينبغي علينا ألا نفترض أن لدينا نوعين مختلفين من المقدار: الأول هو الكم حين يكون متصلاً، والثانى: الكم حين يكون منفصلاً. ذلك لأن كل كم هو فى نفس الوقت متصل ومنفصل معاً. فلا معنى مثلاً للسؤال عن المكان هل هو متصل أو منفصل: إنه هذا وذاك إنه متصل لأن كل جزء منه يلحق بالآخر. وهو منفصل لأنه يؤلف من أجزاء كالبوصات والأقدام. . إلخ.

المقـدار المتصل والمقدار المنفصل يتـضمن الواحـد منهـا الآخر بالضرورة. فالكم المتصل هو بالضرورة كم منفصل والعكس بالعكس، لأن اتصاله يعتمد على إنفصاله. فالإتصال لا يدرك إلا بوصفه إتصال آحاد منفصلة إذ من الواضح أنه يعتمد على عدد من الآحاد المنفصلة (الانفصال) يمكن أن يكون بينها اتصال أعنى أن الاتصال لا يمكن تصوره إلا على أنه اتصال (آحاد) منفصلة. وواضح كذلك أننا نستطيع أن نقسم أى نقطة إلى آحاد منفصلة لأنها عبارة عن سلسلة واحدة متصلة. فلكى يكون لدينا كم لابد أن يكون اتحاد أو اتصال إلى جانب اختلاف أو انفصال. فإذا أخذنا إنساناً وبقرة ونجماً وآلة موسيقية حصلنا على كمية من الأشياء. وكونها جميعاً أشياء فهى متحدة، وهذا هو جانب الوحدة (أو الهوية) فيها. فهى لأنها أشياء كثيرة عبارة عن مقدار متصل. وهى لأنها أشياء

كثيرة مختلفة فهى مقدار منفصل. فعشرة أقدام من المكان متصلة، لأن الأقدام العشرة كلها متحدة فهى كلها مكان. لكنها منفصلة لأنها تنقسم إلى عشرة أقدام منفصلة.

٢١٩ – ولقد أراد هيجل بقوله أن الكم متصل ومنفصل فى وقت واحد، أن يجد للغز زينون حول إمكان قسمة الزمان والمكان إلى ما لا نهاية. فقد يبين زينون أننا إذا قلنا عن المكان مثلاً إنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. فهذا يعنى أن أى كم متناه (كعشرة أقدام) لابد أن يضم عدداً غير متناه من الأجزاء.

وهذا تناقض. وإذا قلنا من جهة ثانية إن المكان لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية فهذا يعنى أنه مؤلف من وحدات غير قابلة للقسمة، وأن لكل وحدة كماً معيناً. ولكن القول بأن ما له كم هو غير قابل للقسمة متناقض أيضاً.

ولكن السؤال: هل المكان مؤلف من وحدات لا تقبل القسمة أم أنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية هو كالسؤال اللامعقول: هل المكان متصل أو منفصل، فالسؤال يفترض إما أن يكون هذا أو ذاك بينما هو فى الواقع الاثنان معاً.

فلو كان المكان منفصلاً أعنى منقسماً إلى وحدات منفصلة فلابد فى هذه الحالة أن يتألف من وحدات لاتقبل القسمة. وإذا كان المكان متصلاً فإنه فى هذه الحالة سينقسم إلى ما لا نهاية. وكل فرض من هذين الفرضين صحيح، لكنه ليس وحده الحقيقة كلها، لأن الحقيقة الكاملة هى أن المكان كم والكم هو اتحاد بين الاتصال والانفصال.

٢٢٠ – والكمية تختلف كما سبق أن ذكرنا عن الكم من حيث أنها محدودة، ومن هنا فلكى نحصل على الكمية لابد من إدخال عامل التحديد، أو وضع الحدود للكم، فالمكان بصفة عامة كم، ولكن قدراً محدوداً من المكان كعشرة أقدام بغير كمية. ومن هنا فإن الانتقال إلى الكمية يجب أن يتم بواسطة مقولة.

(جـ) تحديد الكم . . Limitation of Quantity.

لكن يجب ألا يدخل الحد على الكم من خارج، بل لابد من استنباطه من المرحلة التى وصلنا إليها بالفعل. فكيف يحدث ذلك؟ واضح أن فكرة الحد متضمنة فيما هو أمامنا الان؛ فعلى الرغم من أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل يتضمن كل منها الآخر فإنهما متمايزان. لكن كل تميز يتضمن حداً، فضلاً عن أن الحد هو الذى نحتاج إليه. إن كمية ما ولتكن عشرة أقدام من المكان هى مقدار ينظر إليه على أنه منفصل عن بقية المكان، أما بقية المكان على طرفى هذا المقدار فهى متصلة إلى ما لا نهاية. فالحد عند طرفى هذا المقدار يظهر التمايز بين المقدار بوصفه كماً منفصلاً، وبين الكم المنفصل الخارج عنه. ففكرة الحد متضمنة إذن فى التمييز بين الانفصال والاتصال. وكل المطلوب أن نجعل الضمنى يظهر إلى العلن. ويمكن الآن أن نلخص الاستنباط على الوجه التالى:

لقد ظهر الكم فى سير الجدل من الواحد؛ والواحد يمتد خارج ذاته ليصبح آحاداً كثيرة إلى ما لا نهاية. . (٢٠٨). وهذا الاحاد الكثيرة هى متصلة ومنفصلة فى آن واحد. وبفضل اتصالها نستطيع أن نأخذ أى عدد من الآحاد معاً وليكن عشرة مثلاً وبواسطة انفصالها نستطيع أن نفصل هذه الآحاد عن غيرها فنحصل على الكمية، وهذا الفصل هو تحديد الكم.

التقسيم الثانى

الكمية .. Quantun

(أ) الكمية:

٢٢١ - الكم المحدد على هذا النحو يصبح كمية، فالكمية هى كم معين بينهما الكم الخالص هو كم غير معين. وها هنا يتم تقدم شبيه بالتقدم الذى نقلنا من الوجود الخالص إلى الوجود المتعين. فلقد كان الوجود الخالص غير محدد لكنا وجدنا بداخله عنصر السلب والتحديد، أو الحد الذى جعله وجوداً متعيناً. ولقد كان الكم الخالص، بالمثل، غير محدد إلا أن دخول عنصر السلب أو الحد إليه جعله كماً معنياً أو كمية. وعوامل الانفصال والاتصال تصبح فى دائرة الكمية.

(ب) المجموعة الوحدة. . Sum & Uaiy.

٢٢٢ - كل كمية عبارة عن مجموع أو كثرة أو تعدد. وهى من هذه مجموع أو جملة Sum، مجموعة من الآحاد الكثيرة وهذا هو وجه الانفصال. ولكن مجموع الآحاد من جهة أخرى يؤلف، بما أنها متصلة، وحدة Unity من حيث أنها كمية واحدة. وهاتان اللحظتان، المجموع والوحدة، تتضمن الواحدة منها الأخرى بالضرورة فهما أشبه بالمقدار المتصل والمقدار المنفصل، وإذا نظرنا إليها من هذه الزاوية أى من حيث أنهما متحدان ولا ينفصلان فإننا نحصل على:-

(جـ) العدد Number.

٢٢٣ - عوامل المجموع والوحدة هى على وجه الدقة العوامل التى يتألف منها العدد. فلكى نفكر فى العدد ٧، مثلاً، فلابد أن نأخذ أولاً مجموعة من

الآحاد أو جملة من سبع وحدات، ولابد أن ننظر إليها بعد ذلك على أنها وحدة أو مقدار واحد، وهذا هو الذى يعطينا العدد.

وتعتبر مقولة العدد من هذه الزاوية التعبير الكامل عن الكمية. ويمكن أن نتصور ذلك من القول بأننا نستطيع أن نقيس أى نضع الحدود والتخوم للكم. فلو لدينا عدد غير معين من الناس قلنا أننا بصدد كم خالص وعندما نعدهم يؤلفون كما محدداً أعنى كمية. وهكذا فإن العدد هو التعبير الصحيح عن الكمية أو المقدار.

التقسيم الثالث

الدرجة .. Degree

٢٢٤ – الكمية هى مقدار امتدادى Extensive [1]. أى أن الوحدات التى تألف منها يوجد بعضها خارج بعض؛ ففى عشرة أقدام من المكان نجد أن كل قدم يقع خارجاً عن بقية الأقدام، وفى مجموعة من البشر تؤلف مائة رجل نجد أن كل واحد منهم منفصل عن الاخرين. وفى المتوالية الحسابية (العددية) نجد أن كل عدد خارجى عن الأعضاء الأخرى فى المتوالية. لكننا الآن ننتقل إلى نوع من الكم لا نجد فيه هذا التخارج.

إن الكمية هى كم خالص أضيف إليه الحد؛ فالحد فى الكمية هو الذى يعطينا خصائصها النوعية. وهكذا فإن العدد عشرة هو الواحد العاشر وحد العدد مائة هو الواحد المائة... إلخ وبما أن الآحاد جميعاً متشابهة ومتحددة فإن جميع

---

(١) المقدار الامتدادى Extensive magnitude هو المقدار الذى يدر كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس Auit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمتر مثلاً، وهو غير المقدار التعدادى الذى يدرس الكميات التى يكون أعضاؤها بنوداً منفصلة يمكن أن تعد (المترجم).

الآحاد فى الكمية متحدة مع الواحد الآخير الذى يؤلف الحد ، أى أنها تختفى فيه وتتحد به. وهذا يعنى أنها كامنة فيه وأنه قد امتصها فى جوفه، وعلى ذلك فإن الحد أو الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع مجموعة الكمية كلها . ويعطينا ذلك فكرة كمية لا توجد فيها الآحاد المنفصلة على صورة تخارج يقع كل واحد خارج الآخر وخارج الحد ولكنها كلها تدخل فى الحد نفسه وتمتص داخل وحدته البسيطة،ومثل هذه الكمية هى المقدار الكثافى. Lntensive Mag [1]. أو الدرجة greeDe.

٢٢٥ – وكما أن عشرة أمتار من المكان، وعشرين رجلاً. . إلخ. هى للمقادير الإمتدادية فإن مائة درجة من الحرارة أو هذه الدرجة أو تلك من لمعان الضوء أو هذه الدرجة أو تلك من شدة اللون أو الصوت هى أمثلة للمقدار الكثافى أو الدرجة. وعلى ذلك فسوف نجد لو تأملنا مائة درجة من الحرارة أنها تقابل وصفنا للمقدار الكثافى فى الفقرة السابقة. أن أمتار المكان يوجد أحدهما خارج الآخر. أما درجات الحرارة فإن الدرجة ٩٩ و٩٨ إلخ. لاتوجد متخارجة بحيث تكون الواحدة منها إلى جانب الأخرى، فالدرجة الأخيرة هى حد بقية الدرجات فهى تمتصها جميعاً. وهنا نجد أن الحد ، أعنى الدرجة المائة تتحد فى هذه الحالة مع الكمية كلها.

المقدار الإمتدادى هو التعدد والكثرة، فهو فى ذاته متعدد أما المقدار الكثافى فهو ليس كثيراً ولا متعدداً فى ذاته، ولكنه وحدة غير متمايزة أو تحدد بسيط.

٢٢٦ – رأينا أن المقدار المتصل والمقدار المنفصل ليس نوعين من المقدار يمكن الواحد منهما أن يوجد بدون الآخر، ولكن كلا منهما يستلزم الآخر،

---

(١) المقصود بالمقدار الكثافى «الشدة» فى الوجود ولهذا الشئ اعتبره كانط مرادفاً للوجود أو الواقع Reality فالشئ كلما عظم دمجه وشدته عظم وجوده كما هى الحال مثلاً فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه أو الإحساس حين يكون ضعيفاً أو قوياً (المترجم)

فللمقدار إذن جانب الاتصال وجانب الانفصال. وقل مثل ذلك فى المقدار الامتدادى والمقدار الكثافى، فكل منهما يتضمن الآخر ويتحد به رغم تمايزه عنه. ومن ثم فكل مقدار هو امتدادى وكثافى معاً. يمكن البرهنة على ذلك بالملاحظة الأتية: - المقدار الكثافى متحد مع الواحد الذى هو حد، لأن هذا الواحد يدمج بداخله جميع الآحاد الأخرى فى حالة المقدار الكثافى. فالدرجة العشرون تحتوى فى داخلها على الدرجات التسع عشرة الأخرى، على الرغم من أن هذه الآحاد هى فى نفس الوقت خارجة أيضاً عن الواحد الذى هو حد. لأنه بالرغم من أنها ممتصة فى الواحد الحد فإنها تعدم فيه لكنها ما تزال حقيقية وهذا يعنى أن لها وجوداً فعلياً خاصاً بها بمعزل عن الواحد الحد، فهى إذن مختلفة ومتميزة عنه، أعنى أنها آخر بالنسبة له. والقول بأنها اخر بالنسبة له على هذا النحو وأنها توجد بمعزل عنه ومتميزة عنه يعنى أنها خارجية بالنسبة إليه (وهى بالطبع ليست خارجية فى المكان لكن فى الفكر) وعلى هذا النحو فإن الآحاد خارجية بالنسبة للحد وبالنسبة إلى بعضها بعضاً. وإذا ما كانت تتألف على هذا النمط فهى إذن مقدار إمتدادى. ومن ثم فالمقدار الامتدادى والمقدار الكثافى متحدان.

وبرى هيجل أن الوزن والحرارة، والضوء، والصوت.. إلخ. هى أمثلة لهذه الوحدة أعنى لهوية هذين اللونين من المقدار، فإذا نظرنا إلى كتلة ما على أنها عدد من الأطنان، والأرطال، والأوقيات. . إلخ. فهى فى هذه الحالة مقدار امتدادى لكن إذا نظرنا إليها بوصفها تحدث ضغطاً فهى مقدار كثافى، لأن كمية الضغط درجة. وكذلك الأمر بالنسبة للحرارة فإن لها درجة. ولكنها تصبح مقداراً امتدادياً حين تعلن عن نفسها وتنتشر فى المادة المرتفعة الحرارة. وهكذا فإن درجة الحرارة العالية (المقدار الكثافى) تعبر عن نفسها عن طريق عمود طويل من الزئبق فى الترمومتر (المقدار الامتدادى).

وبعبارة أخرى فإن أى زيادة فى الدرجة يصاحبها زيادة مقابلة فى الكم الامتدادى. وبالمثل فإن الصوت العالى الذى هو درجة يظهر بوصفه كماً امتدادياً فى العدد الكبير من الذبذبات.

٢٢٧ - وتقع دئرة الدرجة فى ثلاث مقولات هى.

(أ) الدرجة.

(ب) التقدم الكمى اللامتناهى.

(جـ) النسبة الكمية.

(أ) الدرجة . . Degree.

٢٢٨ - لقد سبق أن فسرنا، الآن تواً، مضمون ومعنى استنباط مقولة الدرجة، ولهذا فإننا نستطيع أن ننتقل إلى:

(ب) التقدم الكمى اللامتناهى . . Quantitative InfiiPgress.

٢٢٩ - سبق أن رأينا أن الكمية تشكل حين نضع حداً داخل الكم المتصل غير المحدد. والدرجة هى أيضاً كمية. فالدرجة العشرون، مثلاً هى كم معين ومن ثم فهى كمية، ولكن مفهوم الدرجة يعتمد على عامل الاتصال الذى يجعل الواحد الذى يؤلف الحد يتحد مع بقية الأحاد . . فواحد، واثنين، وثلاثة إلخ. حتى نصل إلى العدد العشرين تتحد كمها مع الآحاد بعد الحد، أعنى مع واحد وعشرين، واثنين وعشرين . .وإلخ. وهكذا يتحطم الحد ونستطيع تجاوزه.

على هذا النحو يتحطم الحد وتنتقل الكمية خارج حدوده أعنى إلى الكم اللامتعين، إلا أن هذا الكم اللامتعين يعود ويصبح بالضرورة كمية. ولقد سبق أن رأينا فى الفقرة (٢٢٠) كيف يسير الجدل بحيث يتحول الكم اللامتعين بالضرورة إلى كمية. وهذه الكمية الجديدة تجاوز حدها أيضاً وتتحول إلى كم غير محدد؛ ليعود فيصبح كمية ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذه السلاسل اللامتناهية تؤلف التقدم الكمى اللامتناهى.

٢٣٠ - إن الجدل هنا شبيه بالجدل الذى قادنا إلى اللامتناهى الكاذب فى دائرة الكيف. فلقد رأينا هناك أن الشئ يتحول لآخر ما لا نهاية. وهنا نجد الكمية تتحول إلى كمية أخرى ما لا نهاية. وهنا لو كان الشئ متناهياً وكان

الاخر لا متناه، وكان اللامتناهى يتحول؛ ليصبح شيئاً متناهياً. وهنا أيضاً نجد أن الكمية تصبح كماً لا متناهياً غير محدود. لكن هذا اللامتناهى كاذب أو فاسد لأنه يتحول إلى متناه من جديد (١) فالكمية الأولى تحده. وهو لأنه لا متناه ضد لا متناه فهو محدود بالمتناهى. ولأنه (٢) يظهر باستمرار حد جديد داخل هذا الكم غير المحدد.

وهكذا فإن التقدم الكمى اللامتناهى ليس هو اللامتناهى الحقيقى، وإنما هو اللا متناهى الكاذب؛ إنه تأرجح مستمر بين تجاوز الحد وظهور حد جديد نتجاوزه مرة أخرى وهكذا إلى الأبد دون أن نصل إلى اللامتناهى على الإطلاق. فهو ليس جموداً قط، وإنما ينبغى أن يوجد فحسب. إنه تطلع لا يتحقق أبداً. ويلاحظ هيجل هنا أيضاً ما لاحظه بالنسبة إلى اللامتناهى الفاسد فى دائرة الكيف ويرى إننا لسنا بصدد سمو حقيقى وإنما بصدد تكرار ممل لا معنى ولا نهاية له. وهنا نرى كيف أن كل كم فهو لابد أن يتجاوز حدوده باستمرار، ونحن نعرف تجريبياً أننا لا نستطيع أن نضع حداً أخيراً للكم، لأن وراء كل حد يوجد كم آخر، ومن ثم فأى حد يمكن تصوره للمكان لابد من تصور مكان وراءه، إلا أن الجدل لا يرينا هذه الحقيقة تجريبياً وإنما يكشف عنها بالضرورة المنطقية؛ إنها تكمن فى نفس فكرة الكم التى تجاوز نفسها. فالمعنى الحقيقى للكم يتضمن أن كل مقدار يجب أن يتجاوز نفسه إلى مقدار آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية. إنها طبيعة جوهرية للكم أن يقذف بنفسه باستمرار فيما وراء ذاته، وهو لا يفعل ذلك فحسب، بل لابد أن يفعل ذلك أيضاً وذلك هو ما نقصده بالكم.

٢٣١ - هذا اللامتناهى كاذب، ولكنه هو نفسه اللامتناهى الكاذب، أو الفاسد الذى سبق أن رأيناه فى دائرة الكيف، فخطوات المنطق الهيجلى تتقدم، ولا يمكن بالتالى أن تعود بنا القهقرى إلى مقولة سابقة. فقط كان اللامتناهى الأول كيفياً بينما هذا الأخير كمى. واللامتناهى الأول كان يعنى أن كيف شئ ما يتعين بشئ آخر، بحيث لا يكتمل أبداً التعين الكيفى للشئ الأول. أما اللامتناهى

الكمى فهو يعنى أن الكم بوصفه منفصلاً ومستقلاً عن الكيف فإنه يتجاوز نفسه إلى ما لا نهاية.

(جـ) النسبة الكمية Quantative ratio

٢٣٢ – وصلنا، إذن، إلى الكمية التى تتحول باستمرار إلى كمية أخرى، ثم إلى كمية ثالثة وهكذا ينتج تسلسل لا متناه ورأينا أن هذا اللامتناهى هو كاذب لأنه سالب . negative فهو غير متناه فحسب not - Finite. ويتم الانتقال إلى اللامتناهى الحقيقى هنا كما تم فى دائرة الكيف تماماً. فهناك كان الشئ يتحول إلى شئ آخر باستمرار. ولكن الآخر كان يتحد مع الشئ الأول أى تعين الشئ الأول بواسطة الأشياء الأخرى يعنى أن الشئ الأول يُعّين نفسه بنفسه. وهذا التعين الذاتى هو اللامتناهى الحقيقى فى دائرة الكيف. ونحن نجد هنا أن الكمية تتحول إلى كمية أخرى ولكن الكميات هنا تتحد بفضل مبدأ الاتصال. فالكمية فى تحولها إنما ترتبط بنفسها فقط وبذلك نحصل على النسبة الكمية. لأن المفهوم الذى وصلنا إليه يملك جانبين: فهو (١) يمثل كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى من جهة (٢) وهو من جهة ثانية كمية واحدة تتألف من اتحاد الكميتين. لكن هذين الجانبين متحدان بدورهما، لأن الجانب الثانى أى الكمية الواحدة هو نفسه الجانب الأول أى جانب الكميتين ماعدا أنهما انصهرتا فى وحدة، واندمجتا فى كمية واحدة.

وهنا نحصل على معادلة، نجد فى الطرف الأول من هذه المعادلة كميتين ترتبط كل منهما بالأخرى، ونجد فى الطرف الثانى منهما كمية واحدة. ويعطينا ذلك النسبة الحسابية، فإذا أخذنا النسبة ٣:٦ لوجدنا أن الكمية ٦ ترتبط بكمية أخرى هذا العدد ٣، وهذه العلاقة بينهما تساوى كمية واحدة وهى حاصل القسمة أى العدد ٢: وهذا يعطينا المعادلة ٦ : ٣ = ٢.

الفصل الثالث

القــــــــــدر

MEASURE

القدر MEASURE [1]

٢٣٣ - سبق أن أشرنا إلى أن الكم خارجي تماماً ومحايد بالنسبة للكيف (فقرة ١٨٦ و٢١٢) فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها دون أن يتأثر كيفها بوصفها قطعة أرض. ومن هنا كان الكم غير كيفي على الإطلاق. ولكن الكيف بدأ يظهر من جديد في مقولة الكم الأخيرة، وهي مقولة النسبة، وهذا يدل أننا بدأنا نخلف وراءنا دائرة الكم فكيف عاد الكيف إلى الظهور من جديد في مقولة النسبة؟ وبأي معنى يمكن أن نقول أن النسبة كيفية؟ الكم هو تعين خارج عن الموضوع المعين، أما الكيف فهو تعين باطني، تعين مع الشيء المعين في هوية واحدة ومن ثم كان التعيين الذاتي يحمل طابع الكيف لا الكم، لأن الذي يعين ذاته يأتي من نفسه فهو تعين داخلي، وليس تعيناً خارجياً عن طريق شيء هي على وجه الدقة الفكرة التي قلبت مقولة النسبة حين ظهرت في التقدم الكمي اللامتناهي. فكل كمية تنتقل إلى كمية أخرى، وهذه الأخيرة متحدة مع الأولى فعلاقة الكمية الأولى بالثانية ليست سوى علاقتها بنفسها لأنها لا ترتبط إلا بذاتها فحسب وهي من ثم تحدد نفسها أو تعين ذاتها، وظهور العين الذاتي هنا

---

(١) هناك ترجمات كثيرة لهذه الكلمة منها المقياس، والمقدار.. إلخ. ولكنني أعتقد أنها كلها تبعد عن المعنى الهيجلي الذي يريد أن يقول أن كل موجود في الكون له قدر (بسكون الدال) معين من الكم والكيف فمن طبيعة الإنسان أن يكون طوله كذا ووزنه كيت بحيث يتناسب هذا القدر من الكم مع الكيف (العقل). لكن إذا وجدنا أن إنساناً قد أصبح طوله ألف متر - مثلاً ووزنه كذا طن.. لأصبح الكم في هذه الحالة غير ملائم الكيف، ولتحول هذا الموجود في هذه الحالة إلى شيء آخر خلاف الإنسان (مارد، أو جان، أو عفريت.. إلخ) فالقدر يعني التناسب بين الكم والكيف كما سيظهر فيما بعد. وقد يكون من الجائز أن نستخدم حكمة «العيار» العربية لتدل على مفهوم هذه المقولة فنحن نقول في حياتنا اليومية عن شيء ما أنه «أنفلت عياره» لنعني به اضطراب تناسبه الكمي والكيفي، وهذا هو المعنى الذي يقصده هيجل من دائرة القدر (المترجم).

هو ظهورالكيف، وإذا شئنا الدقة قلنا أن الكيف يظهر فى مقولة النسبة فى جانب الأس أو حاصل القسمة exponent.

ففى المعادلة ٦ : ٣ = ٢ نجد أن الطرف ٦ : ٣ هو علاقة بين مقدارين فهو إذن كمى، لأنه يمثل علاقة خارجية بين كميتين، ولكن الطرف الثانى من المعادلة وهو ٢ يمثل مقداراً يعين ذاته بذاته أو هى كمية تحدد نفسها بنفسها أو على علاقة بذاتها فحسب لأنها جاءت عن طريق الجمع بين كميتين فى كمية واحدة، ذلك أنه تكون بانصهار المقدارين فى مقدار واحد. ولقد كان هذان المقداران يرتبطان بعلاقة خارجية، أما حين انصهرا فى مقدار واحد فقد أصبحت العلاقة الآن داخلية. وهذه العلاقة الداخلية هى علاقة مقدار واحد بنفسه، ولأن العلاقة علاقة ذاتية فإنها لهذا السبب كيفية.

ويمكن أن نصوغ ذلك على النحو التالى: نحن هنا بصدد وجود يرتبط بذاته والارتباط بالذات يعنى الوجود للذات، والوجود للذات هى مقولة من مقولات الكيف فنحن هنا، إذن، بإزاء تعين كيفى.

وتعبر هذه الفكرة عن نفسها فى مقولة النسبة على النحو التالى:

يمكن أن يتغير طرف العلاقة الخارجية ٦ : ٣ باستمرار دون أن يتغير الطرف الثانى أو حاصل القسمة. فالطرف الأول يمكن أن يصبح ١٢ : ٦ أو ١٢٠ : ٦٠ ويبقى الطرف الثانى ٢ دائماً وهيه التعينات ٦ : ٣، ١٢ : ٦ إلخ. هى بالتالى تعينات خارجية بالنسبة للوجود الذى تعينه، وهو الطرف الثانى أو حاصل القسمة، وتغيرها لا يؤثر فى وجوده، لأن التعينات الخارجية عن الشئ المعين هى، كما سبق أن ذكرنا تعينات كمية. ولكن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف بالنسبة للطرف الثانى أو حاصل القسمة، فنحن لا نستطيع أن نغيره دون أن نبدل فى الوقت نفسه فى الطرف الأول من المعادلة. فنحن لا نستطيع أن نجعله بدلاً من ٢ إلا إذا جعلنا النسبة ٩ : ٣، ومن ثم كان الطرف الثانى تعيناً إذا ما تغير تعدل فى الحال الشئ الذى يعنيه أعنى الطرف الأول من المعادلة. والتعينات التى تتحد مع الوجود على هذا النحو ويتغير بتغيره هى تعينات كيفية.

وهكذا نجد فى النسبة مزيجاً من الكم والكيف، ولقد رأينا فى بداية الفصل السابق (٢١٠)، أن الكيف خين يأخذ تطوره الكامل بوصفه جذباً وطرداً يتحول إلى كم. ونحن نرى أن الكم حين يتطور تطوراً كاملاً بوصفه نسبة يتحول من جديد إلى كيف لكن ذلك ليس مجرد بسيط إلى الكيف لأن النتيجة لا تزال كما لكنه كم ذو كيف أو هى وحدة الكم والكيف، وها هى مقولة جديدة أو دائرة جديدة تسمى دائرة القدر. والقدر هو مركب لثلاث دوائر هى: الكيف، والكم، والقدر. ولقد كان الكيف هو الإثبات الأول، ثم تحول إلى ضده إلى كم، والكم غير كيفى، إنه سلب الكيف، فهو يعرف بصفة خاصة على أنه ما هو خارجى ومحايد للكيف. والقدر هو وحدة الكم والكيف أو هو المركب منهما.

٢٣٤ - كلمة measure (القدر) الإنجليزية كلمة غامضة ومُبهَمة. وكل ما هو مطلوب منا هنا علاج هذا الغموض، وهو أن نفس المعنى الخاص الذى استخدمنا فيه هذه الكلمة هنا: أن هيجل يستخدم كلمة Maess وهى تتضمن التناسب والتوازن، ونحن نقول عن اللغة إنها غير موزونة.. unmesured حين لا يكون بينها وبين الحقيقة التى تعبر عنها توازن حين تفقد حس التوازن.

ومن الواضح أن فكرة التناسب Proportion تتضمن فكرة الكم، فكل تناسب يمكن أن يقال عنه إنه بنسبة Ratio ونحن نستخدم تعبيرات مثل: موزون جداً، محكم التناسب، فيما يتعلق بالأمور المادية والمعنوية معاً. والمعنى فى كلتا الحالتين هو أن العناصر التى يتألف منها الشئ يرتبط بعضها ببعض بعلاقات مناسبة أو صحيحة وما هو مختل التناسب هو من ناحية أخرى ما يكون له عناصر من الناحية الكمية أكثر مما ينبغى، وعناصر أقل مما ينبغى إذ معنى ذلك أن النسبة خاطئة. لكن الكيف، مثله مثل الكم، يتضمن فكرة التناسب. فإذا ما اختلفت نسب الشئ بحيث جاوزت حداً معيناً؛ فإن أضلاع المربع كفّ الشكل عن أن يكون مربعاً. ونحن نعرف فى ميدان الكيمياء أن للتناسب أهمية بالغة إذ يتوقف عليه الكيف فالماء مركب من أوكسجين وهيدوجين بنسبة ١ : ٢ فإذا ما أصبحت هذه النسبة ١ : ١ حصلنا على شئ آخر غير الماء تماماً، إذ بدلاً من أن

نحصل على الماء سوف نحصل على فوق أكسيد الهيدروجين [1]. ومن ثم يمكن أن نعرف القدر بأنه: اعتماد الكيف على الكم، او بانه الكم الذي يعتمد عليه الكيف.

ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى للقدر على النحو التالى:

الطابع الكيفى لدستور دولة ما يعتمد إلى حد ما على مساحة أرضها وعدد سكانها فدستور دولة المدنية عند اليونان لا يمكن أن يصلح لكى يطبق كما هو على المساحة الواسعة للدولة الحديثة. وكيف نغمة الموسيقي (طبقة الصوت)تعتمد على عدد الذبذبات. وكذلك إذا زاد الاقتص قدر (أو حد) معين أصبح بخلاً. وإذا زادت حرارة الماء عن قدر (أو حد) معين انقلب إلى بخار، فإذا برد أصبح ثلجاً. وسواء أكان الماء غازاً أم سائلاً أم صلباً فإن كيفه يتوقف على كمية الحرارة.

٢٣٥ – ويتضح من هذه الحالات جيمعاً أن الكيف، على نحو ما، يعتمد على الكم وهذا هو معنى القدر. عندما صادفنا الكم لأول مرة فى سير الجدل بدا لنا غريباً عن الكيف، فقد عرفناه كتعين خارجى عن وجود الشئ (أو كيفه)، إنه يمكن أن يزيد أو ينقص دون أن يغير من كيف الشئ، ولكن الجدل هنا يبين لنا أن الكم والكيف لا ينفصلان، فكل منهما إذا ما أخذ منفصلاً يصبح تجريداً ومن هنا كان تعريف هيجل للقدر بأنه «القدر هو الكم ذو الكيف» [2].

٢٣٦ – القدر، شأنه فى ذلك شأن سائر المقولات، تعريف للمطلق. وقد لاحظ هيجل أن: «الله قد نُظِرَ إليه على أنه مقياس الأشياء جميعاً، وتشكل هذه الفكرة أساس كثير من التراتيل العبرية القديمة التى يتجه فيها تمجيد الإله، فى الغالب، إلى بيان أنه قدر لكل شئ قدره: للبحر، والأرض، والأنهار، والجبال،

---

(١) مركب كيميائى تزيد فيه نسبة الأوكسجين للهيدروجين حتى ليسمى باسم ماء الأوكسوجين (المترجم).

(٢) ولاس: المنطق فقرة ١٠٧ إضافة.

وكذلك لمختلف أنواع النبات والحيوان، وكانت آلهة النقمة Nenesis تمثل قداسة القدر فى الشعور الدينى عند اليونان، وخصوصاً فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية، وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول إن جميع شئون البشر من ثروة وجاه وشرف وقوة، وكذلك السرور والألم لها قدر معين إذا ما تجاوزته جلبت على نفسها الدمار والخراب»[1]. والمهم هنا هو أن ما قد نسيمه بصفة عامة نجاحاً إذا ما زاد فى الكم، وتجاوز درجة معينة، تغير كيفه، وتحول إلى كارثة، وهذا مثال واضح لمقولة القدر.

٢٣٧ - وتقع دائرة القدر فى ثلاث مقولات هى:

١ - الكمية النوعية.

٢ - ما لا قدر له.

٣ - لا تناهى القدر[2].

(أ) الكمية النوعية . . Specifie Quantum.

٢٣٨ - يظهر القدر أمامنا بوصفه وحدة الكيف والكم. ولكن هذه الوحدة تبدو لنا ولا وحدة مباشرة، ويقصد هيجل بالمباشرة هنا عدم وجود وساطة

---

(١) ولاس، المنطق فقرة ١٠٧ إضافة.

(٢) لايوجد تقسيم فعلى فى موسوعة العلوم الفلسفية لدائرة القدر إلى مقولات منفصلة. أما فى كتابه «المنطق الكبير» فهناك ثلاث عشرة مقولة للقدر لكنها لا تساعدنا هنا لأننا نسير وفق تقسيم الموسوعة. ومن الصعوبة أن نفكك المقولات التى يحتوى عكسها فقرات هيجل لأن التقسيم منها واضح، ولو أنه يذكرنا بغير شك عدة مقولات. ويقترح دكتور مكتجارت (فى كتابه شرح على منطق هيجل فقرة ٩٤) التقسيم التالى: (أ) الكمية النوعية (ب) ما لا قدر له (جـ) ظهور الماهية. ولكن يبدو له أن المقولة الثالثة قد شرحها هيجل فى الفقرة ١١٠ من الموسوعة، ولم يطلق عليها اسماً معيناً، ولهذا وجدت نفسى مضطراً إلى اختراع اسم لها، ولقد سميتها لاتناهى القدر.

حقيقية بين الكم والكيف لأن إحالة كل منهما إلى الأخر أو تعلق كل منهما بالآخر إنما هو أمر نسبى فقط، وهو يمثل نصف الحقيقة. فليس بينهما اعتماد مطلق فلا يعتمد كل منهما على الآخر مثل هذا الاعتماد الذى سنجده فى دائرة الماهية بين الموجب والسالب أو السبب والنتيجة..إلخ. حيث لا يكون هناك معنى للأول بدون الآخر. أما الكم والكيف فكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً غير وثيق على نحو ما رأينا فى الأمثلة التى سبق ذكرها. إذ أن كلاً منهما مستقل نسبياً عن الآخر. ولهذا يقول هيجل: «إن الوحدة بين الكم والكيف هى وحدة مباشرة» (١). أما الوحدة الكاملة فمعنى أن أى تغير فى كم الشئ يتبعه تغير فى كيفه، وفى هذه الحالة يصبح كل منهما معتمداً على الآخر تماماً ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً. أما الوحدة الحالية المباشة فهى تعنى على العكس أن الكيف يعتمد على الكم إلى حد ما: إذ بالرغم من هذا الاعتماد فإن الكم قد يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك على الكيف فالرابطة هنا ضعيفة بدلاً من أن تكون قوية وحاسمة. هناك اعتماد بينهما مادام الكم لا يمكن أن يتغير ويجاوز حدوداً معينة دون أن يتغير الكيف. ولكن الاعتماد هو «وحدة مباشرة» فقط أعنى أنه رابطة ضعيفة، مادام يمكن للكم أن يتغير داخل هذه الحدود صعوداً وهبوطاً بينما الكيف كما هو دون أدنى تأثر، وهكذا نصل إلى تصور لكمية معينة تمثل الحد الذى إذا تخطاه الكم أحدث للكيف تغيراً، وهذا ما نقصده بالكمية النوعية.

وأبسط مثل فى الطبيعة للكمية النوعية هو تحول الماء إلى جليد أو بخار، فهناك كمية نوعية محددة من الحرارة ١٠٠ْ تزول بعدها سيولة الماء، ومقدار الحرارة يمكن أن يتغير حتى يصل إلى ١٠٠ْ دون تغير فى الكيف، لكن بعد هذه الدرجة تزول السيولة من الماء، ويتحول إلى بخار. وكذلك فإن الكمية النوعية لتحول الماء إلى جليد هو درجة الصفر.

---

(١) ولاس المنطق فقرة ١٠٧ إضافة.

٢٣٩ – استنباط مقولة الكمية النوعية خليق بالتدبر والإمعان؛ لأنه يبرز لنا – لأول مرة – نوع من أنواع الاستنباط المألوف جداً عند هيجل، والذى سوف نجد له من الآن فصاعداً أمثلة عديدة – لكن صحته مشكوك فيها إلى حد كبير – وهذا اللون من ألوان الاستنباط يحدث دائماً فى الحد الأول من المثلث (وهو القضية).. ويعتمد على بيان أن الفكرة الجزئية أو المقولة التى ندرسها، بما أنها فى هذه المرحلة تمثل القضية. فهى «مباشرة .. immediate»؛ لأن كل قضية فى أى مثلث لابد أن تكون مباشرة. تسرع فى استنباط خصائص القضية من هذه المباشرة ويعتمد الاستنباط فى حالتنا الراهنة على بيان أن القدر لابد أن يكون مباشراً فى المقام الأول. وليس ثمة سبب خاص يبرر هنا هذه المبادرة؛ ولكنها تنتج فحسب من المبدأ الهيجلى العام الذى يقول: إن القضية فى كل مثلث لابد أن تكون مباشرة. (فقرة ١٤٣)، وتتضمن المباشرة غياب التوسط أو الاعتماد على شئ آخر، وهى هنا تعنى انفصال الحدين – الكم والكيف – واستقلالهما. لكن سلامة هذا الاستنباط مشكوك فيها إلى حد كبير؛ لأن الفكرة الانفصال العامة لا تعطينا ذلك اللون الخاص من الانفصال الذى تتضمنه الكمية النوعية. إن هذا الاستنباط لايستمد مظهره المقبول إلا من الأمثلة التجريبية وحدها: كتحول الماء إلى بخار. وبدون هذا الالتجاء غير المشروع للتجربة لإنهاء الاستنباط. ومع ذلك فكثيراً ما يستخدم هيجل مثل هذا الاستنباط. فى استطاعتك – إذا أردت أن ترى – أمثلة أخرى. أنظر فقرة: ٥ و٢٨٠ – ٣٢٣– ٣٨٣ – ٣٥١– ٣١٩ – ٣٩٢ – ٤١٩ – ٤٣٠ – ٤٥٠ – ٤٦٠ – ٤٧٢ – ٤٩٧ – ٤٦٧ – ٤٦٨ – ٥١١ – ٥٧٨ – ٦٣٩ – ٧٢٦– من هذا الكتاب.

٢٤٠ – وعلى أية حال فإن هيجل ينتقل من مقولة الكمية النوعية إلى:

(ب) ما لا قدر له . . . Measureless.

ويتم استنباط مقولة ما لاقدر له من مقولة الكمية النوعية على النحو التالى: قلنا إن مقولة الكمية النوعية تذهب إلى أن وجود كيف معين لايكون

ممكناً إلا إذا كان هناك حد كمى لا يتجاوز، ولكن الكم لا يكمن أن يحد على هذا النحو، فلقد سبق أن رأينا، أنه بغض النظر عن جميع الاعتبارات التجريبية فإن المعين الحقيقى للكم يتضمن أنه يجب أن يتجاوز نفسه وأن يتجاوز كل حد (فقرة ٢٣٠)، ومن ثم فالكمية النوعية فى دائرة القدر يجب إذن تجاوزها، وهكذا لابد للكيف الذى يعتمد عليها أن يختفى؛ ففى مثال الماء نجد أن كيفاً جديداً يتبع الأول أى أن البخار يتبع السيولة، ولكننا لم نستنبط ذلك استنباطاً منطقياً، إلا أن قولنا بأن الكم يجب أن يتجاوز ذاته يعنى أن الكيف يجب أن يزول. وهكذا نجد أمامنا مرة أخرى كما مستقلاً لا يرتبط بكيف؛ وبما أن القدر هو ارتباط كيف بكم؛ فإن هذا المفهوم الجديد للكم الذى ترك الكيف وراءه وأصبح غير مرتبط به يسمى عند هيجل باللامحدود أو بما قدر له.

(جـ) لا تناهى القدر . .Infinte of Measure

٢٤١ – نحن الآن بصدد كم خالص مستقل عن الكيف، ولكن سبق أن رأينا مثل هذا الاستقلال ليس سوى تجربة. فالكم الخالص لابد أن يعود إلى الكيف، فقد سبق أن رأينا الكم المحض بدون دورته ويعود فى سير الجدل إلى الكيف من جديد (٢٢٣) فهذا الكم الحر، أو ما لا قدر له لابد أن يعود ليصبح كيفاً مرة أخرى فهو لايمكن أن يقوم بذاته. وارتباطه بالكيف هو قدر جديد، وهكذا يتحول ما لا قدر له إلى قدر. ونحن نشاهد ذلك فى عالم الطبيعة عند ظهور كيف جديد بعد أن تتجاوز الكمية النوعية حداً معيناً، فعندما تبلغ حرارة الماء ١٠٠° تختفى سيولته، وهذا يعطينا ما لا قدر له لأن الحرارة يمكن أن ترتفع إلى ما لا نهاية فوق ٩٠٠ دون أن ترتبط بسيولة الماء. ولكن تحول ما لا قدر له إلى قدر مرة أخرى يشاهد عند ظهور كيف جديد هو البخار، فما لا قدر له هو نفسه قدر، والقدر يتحول إلى ما لا قدر له. وما لا قدر له الجديد يتحول إلى قدر وهكذا إلى ما لا نهاية. وهكذا نكون بصدد سلسلة لا متناهية أو بصدد لا متناه كاذب مواز للامتناهى الكاذب الذى رأيناه فى دائرة الكيف وفى دائرة الكم؛ ففى

دائرة الكيف نجد الشئ قد أصبح متناهياً فى حين أصبح الآخر لا متناهياً، لكن اللامناهى يعود فيتحول إلى متناه من جديد ، وهكذا إلى الأبد . وفى دائرة القدر يتحول ما لاقدر له إلى قدر جديد ، وهكذا إلى الأبد .

ونحن نصل فى دائرة الكم والكيف إلى اللامتناهى الحقيقى حين نبين أن الانتقال من الشئ إلى الآخر، أو من كمية إلى أخرى، ليس إلا انتقالاً من هوية ذاتية إلى نفسها ، وبالتالى فإن عودتها إلى ذاتها ، تلك الحركة التى تربط الذات بنفسها بطريقة خالصة، تعبر عن تعين ذاتى هو اللامتناهى الحقيقى. وتلك هى الحالة هنا أيضاً فى دائرة القدر؛ فالقدر فى انتقاله إلا ما لاقدر له لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب، ذلك لأن ما لا قدر له يعود هو نفسه، ويتحول إلى قدر. وهذا اللامتناهى، هذا الوجود للذات يمكن أن ينظر إليه على أنه اللامتناهى الحقيقى فى دائرة القدر.

القسم الثانى

نظرية الماهية

ESSENCE

تمهيد :

٢٤٢ - يتم استنباط الماهية من المرحلة الأخيرة للوجود على الوجه التالى : لا تناهى القدر الذى وصلنا إليه الآن هو الوحدة المطلقة للكم والكيف. ولقد رأينا فى بداية القدر أن الكم والكيف يرتبطان ارتباطاً ضعيفاً فحسب، وأن وحدتهما ليست سوى وحدة نسبية، أو على تعبير هيجل وحدة مباشرة. وفى مقولة ما لا قدر له انفصل الكم من الكيف، إذ أننا فى هذه المقولة نجد الكم، وقد تحرر من الإرتباط بالكيف. ولكن بما أننا رأينا الآن أن ما لا قدر له هو نفسه قدر (٥٤١) فقد رأينا أن هذا التحرر من جانب الكم ليس إلا وهماً؛ فلا يمكن للكيف أو الكم أن يتخلص أحدهما من الآخر. لأن ما لا قدر له، وهو الكم التحرر من الكيف، يتحول إلى قدر من جديد ، والقدر يعبر عن ارتباط الكم بالكيف. وهكذا يرتبط الكم بالكيف ارتباطاً وثيقاً فى نهاية الأمر. وهكذا نصل إلى فكرة الارتباط المطلق بين الكم والكيف ومثل هذا الارتباط يتضمن بالإضافة إلى ذلك أنهما متحدان، لأن الكيف يتحول إلى الكم (٢١٠) والكم يتحول إلى كيف من جديد (٢٣٣) فكل منهما بالتالى يتحول إلى الآخر ويرتد إليه من ثم فهما متحدان. ولكنهما فى الوقت نفسه مختلفان لأن الواحد منهما يتحول إلى الآخر، لأن تحول الشئ إلى آخر يعنى أن الشئ الثانى مختلف عن الأول وإلا لما كان هناك تحول (١٨٠ - ١٨٥).

ومن ثم فهناك جانبان :

(١) هوية الكم والكيف

(٢) تباينهما أو اختلافهما.

ويعطينا ذلك مفهوم طبقتين للوجود : الطبقة الدنيا تتكون من وحدة الكيف والكم أو الارتباط بينهما وهو ارتباط ثابت أو هو الوجود الواحد الثابت غير المتميز. وتقوم هذه الطبقة على هوية الكم والكيف. أما الطبقة العليا فهى

تتكون من اختلافهما وهى الوجود المميز. وهذه الطبقة ليست وحدة ثانية ولكنها اختلاف وتباين يتحول فيه كل من الكم والكيف إلى الآخر. وهذه الصورة المزدوجة للوجود هى الماهية.

٢٤٣ - وسوف نرى بعد قليل أن ما وصلنا إليه الآن هو تصور عام لدائرة الماهية التى تتضمن مستويين للوجود ظاهر وباطن، أو داخلى وخارجى، والوجود الخارجى هو دائرة الاختلاف، والوجود الداخلى هو الهوية التى تسند الاختلاف. فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فحسب كما كان طوال دراستنا للأشياء تحت مقولات: الكيف، والكم، والقدر بل أصبح هناك وجود أعمق، وجود داخلى، أو جوانى، أو ماهوى، ثم وجود برانى، أو خارجى، أو قشرة خارجية، أو ظاهر. والوجود العميق (الجوانى) هو الماهية والقشرة الخارجية تعتبر فى البداية غير ما هوية.

الطابع العام لدائرة الماهية، إذن، هو أن كل شئ ينظر إليه من جانبين اثنين. فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة، وإنما نميز بين حقيقة الشئ أو ماهيته وبين مظهره الخارجى. ونسعى إلى النفاذ إلى وجوده الجوانى بحيث نرى الجوهر وراء الأعراض، ونبحث وراء كل ظاهرة من علتها.. وهكذا. وجميع هذه المقولات ذات الطبيعة الثنائية تتألف من وجود أساس ووجود مدعوم الأساس، تندرج تحت اسم عام هو الماهية، وتشتمل على فكرة حامل قابع تحت الوجود المباشر الذى يظهر أمامنا مباشرة.

٢٤٤ - الماهية هى الحد الثانى فى المثلث الكبير الذى يتألف من: الوجود الماهية، والفكرة الشاملة والذى يمثل المنطق كله. ولقد سبق أن درسنا كل المراحل الوجود، ونحن الآن نشرع فى دراسة دائرة جديدة هى دائرة الماهية. والوجود باعتباره الحد الأول فى المثلث كان يمثل دائرة المباشر، بينما تمثل الماهية بوصفها الحد الثانى دائرة التوسط. والمقصود بقولنا إن الوجود يمثل دائرة المباشر هو أن جميع مقولاته تقوم مستقلة بنفسها، ولا تحتاج إحداها إلى الأخرى، ولا تتوسط كل منها الأخرى، ولا تتوسط كل منها الأخرى، فمقولة

الوجود توحى أنها توجد بذاتها دون مساندة من العدم، ومقولة الحد ليس لها ما تتضايف معه وتعتمد عليه، والكيف يبدو محايداً بالنسبة للكم . . . الخ.

وحين نقول إن هذه المباشرة المزعومة لمقولات الوجود كانت وهماً فإن هذا القول يمثل المضمون الذى برهنت عليه دائرة الوجود. ويعتمد عليه سير الجدل على إظهار أن جميع هذه المقولات تتضمن كل منها الأخرى، وتعتمد عليها، وأن هذه المقولات ليست معزولة بعضها عن بعض، وإنما هى ترتبط فى حلقات بحيث يستطيع الفكر أن ينتقل من حلقة إلى أخرى، إلا أن هذا الارتباط بين مقولات الوجود ضمنى وبحاجة إلى الكشف عنه. فهذا الإعتماد المتبادل بين المقولات كان مستتراً وكان علينا أن نظهره إلى العلنى. ومن هنا كانت دائرة الوجود، بصفة عامة، هى دائرة المباشرة.

لكنا نجد فى دائرة الماهية أن المقولات تتوسط كل منها الأخرى صراحة وهى لهذا السبب دائرة التوسط. إذ نجد أمامنا الآن، بدلاً من عزلة المقولات السابقة مقولات لا توجد إلا إذا كانت كل مقولة منها ترتبط بمقولة ثانية ارتباطاً ضرورياً، فهى تسير أزواجاً، وترتبط برباط لا ينفصم، ولا يمكن مطلقاً أن توجد منفصلة لأن كلا منها تشير إلى الأخرى صراحة. فلا علة بدون أعراض ولا باطن بدون ظاهر أو خارجى بدون داخلى. ولا هوية بغير اختلاف أو تباين، ولا إيجاب بدون سلب، كل حد يرتبط بضده لأن دائرة الماهية هى دائرة النسبية الكلية.

ويمكن أن نشرح الفكرة ذاتها بأن نقول أن الروح Mind فى حين أنها تنظر مقولات الوجود العقلى المباشر وتراه الحقيقة الواقعية للعالم، فإنها حين ترتفع إلى دائرة الماهية تنظر إلى ما وراء الأشياء التى تمثل أمامنا مباشرة وتبحث عن الحقيقة فى أساس أعمق وهذا الأساس الأعمق ليس هو الوجود العقلى المباشر وإنما هو ما يشير إليه هذا الوجود العقلى المباشر بوصفه أساسه ومصدره، وهذا المصدر، من ثم متوسط. فإذا كانت الكيفيات والكميات هى مظاهر العالم التى تجابهنا مباشرة والتى نعرفها بطريقة مباشرة فما سبب ذلك إلا أنها تدخل ضمن

دائرة الإدراك الحسى، فحين يكون الشئ أحمر أو كبيراً فإننا نستطيع إدراكه على نحو مباشر. ولكن لا أحد يستطيع أن يدرك حسياً، أو على نحو مباشر أن للشئ علة أو أنه موجب، أو سالب لأن المعرفة ذلك تحتاج تفكيراً، ومقارنة وكل تفكير ومقارنة يتطلب توسطاً.

٢٤٥ - ولهذا السبب كانت الماهية، بمعنى ما، وجهة نظر الفهم، كما كان الوجود وجهة نظر الإدراك الحسى البسيط، ففى مرحلة الوجود يدرك العقل على نحو مباشر ما هو أمامه، ويظنه وحدة بسيطة، ووجدنا مطلقاً نهائياً ومستقلاً. أما فى مرحلة الماهية فإننا نجد العقل تجاوز حدود الوجود المباشر إلى وجود ثان ويسعى إلى فهم العلاقة بين هذين اللونين من الوجود. والأمر هنا شبيه بما تعرفه فى المنطق. فالمنطق الصورى يبدأ بنظرية الحدود، وفى هذه المرحلة يدرك حدوداً مفردة مستقلة مثل: الكرسى، الرجل، المنضدة دون أن يذهب أبعد من ذلك. وهذا الادراك البسيط يقابل نظرية الوجود التى تجد كل مقولة فيها تؤخذ على أنها كائن قائم بذاته مستقل عن غيره. ولكنا نجد المنطق الصورى ينتقل بعد ذلك إلى نظرية الأحكام أو القضايا، وها هنا نجد أن الحد البسيط قد انشطر إلى حدين تربط بينهما رابطة منطقية. Copula فبدلاً من وضع الحد البسيط إنسان يصبح لدينا الآن حكم هو «الإنسان فان». فالحكم هو إذن انقسام التوحيد السابق إلى حدين مختلفين مرتبطين، وتلك هى مهمة الفهم الذى هو ملكة الحكم. ونظرية الحكم تقابل نظرية الماهية التى لا تجد فيها مقولات مستقلة وإنما أزواجاً من المقولات متميزة ولكنها ترتبط مع ذلك فيما بينها كما ترتبط الحدود فى القضية.

قلنا إن الفهم هو دائرة التمييزات والاختلافات، ومن هنا كانت مقولات الفهم أدوات العلم لمعرفة العالم، فوظيفتها إيجاد الفروق والإلحاح على التعريفات والحدود وتبيان العلائق بين الأشياء وترتيبها فى فئات مناسبة. وقولنا إن الماهية هى دائرة النسبة يتضمن أن مقولات الماهية هى جيمعاً مقولات النسبة أو الإضافة وهى التى تؤلف الأداء الأساسية للعلم.

٢٤٦ - ولهذا كان موقف العلم من الأمور الدينية يميل عادة إلى الشك فيها. فما دامت الماهية هى مرحلة الفهم العقلى، وما دام مبدأ الماهية هو النسبية العامة، فإن العلم يلح لهذا السبب على نسبية كل معرفة وعلى استحالة معرفة ما هو مطلق، أعنى معرفة الله. وتنشأ هذه الاستحالة المزعومة من الاستخدام القاصر لمقولات الماهية وحدها؛ فكل معرفة نحصل عليها بواسطة مقولات الماهية إنما هى معرفة نسبية. أما معرفة المطلق فلا تتم إلا عندما نتجاوز الماهية، ونصل إلى مقولات الفكرة الشاملة الى هى مقولات الدين والفلسفة.

٢٤٧ - ما دامت الماهية هى الحد الثانى فى المثلث الكبير الذى يشمل المنطق كله، فإن من الطبيعى أن تتوقع أن تكون ضد الحد الأول وهو الوجود. وهذا هو الواقع بالفعل، فالخاصية الأساسية للوجود هى المباشرة فى حين أن الصفة الجوهرية، للماهية هى التوسط. بينما كان الوجود مفرداً Single نرى الماهية الآن زوجية. فضلاً عن أن الماهية قد تشكلت عن طريق خروج الوجود من ذاته إلى آخر، أعنى انتقاله إلى الآخر، وهو هنا يجعل نفسه مزدوجاً، فقد خرج عن ذات نفسه. ونحن نجد الماهية أمامنا، أخيراً، بوصفها سلباً للمباشرة أعنى سلباً للوجود. فالوجود هو ما هو موجود هناك أمامنا مباشرة. بينما الماهية هى على وجه الدقة ما ليس هناك، ما ليس حاضراً ماثلاً أمامنا، وإنما ما يشار إليه على أنه المصدر السلبى لما هو موجود أمامنا.

٢٤٨ - والماهية بدورها تعريف للمطلق، فالمطلق هو ماهية العالم: إنه الوجود الذى يثوى وراء العالم على أنه مصدر غير مرئى. والماهية هى بصفة خاصة ما لا يرى، لأن ما يرى هو المباشر، المطلق، منظوراً إليه بوصفه ماهية، هو الحامل أو الوحدة العميقة أو الواحد الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة ويكشف عن نفسه فى ظواهر العالم المتنوعة المتعددة.

والنظر إلى المطلق على أنه ماهية هو تعريف للفلسفة الهندية والفلسفة الشرقية بصورة عامة، وذلك أن الفلسفة الهندية لم تبلغ التعريف الصحيح للمطلق على أنه الفكرة Idea وهو العريف الذى ستقدمه مقولات الفكرة الشاملة.

وكثيراً ما نجد وصفاً للمطلق بواسطة هذه المقولة، أو تلك من مقولات الماهية؛ فقد فهم على أنه العلة الأولى للعالم (مقولة العلية)، أو القوة الى تسند الظواهر (مقولة القوة) أو الجوهر كما هى الحال عند اسبنوزا (مقولة الجوهر) أو هو الواحد فى الفلسفة الشرقية (مقولة الهوية). كل هذه التعريفات صحيحة بمعنى أنها جوانب للحقيقة، ولكنها جميعاً خاطئة من حيث أنها تعريفات ناقصة. ذلك لأن مقولات الماهية سوف تكفى أو تنسخ بواسطة مقولات الفكرة الشاملة التى تعبر وحدها تعبيراً تاماً عن حقيقة الله حتى إذا ما قارنا بين مقولات الماهية وعينية الفكرة الشاملة لوجدنا أن الماهية مجرد تجريد لا يستطيع أن يقف بذاته على الغنى الكامل لوجود الآلهى.

٢٤٩ - رأينا أن الماهية تدل على مستويين من الوجود: المستوى العميق وهى الماهوى الداخلى، أما المستوى الآخر فهو المستوى الظاهرى، مستوى الوجود المباشر، مستوى عالم الظواهر الذى هو عبارة عن اظهار لهذه الماهية ولهذا فإننا نجد أنفسنا بصدد حدود متضايقة كالماهية وغير الماهوى؛ والحد الأخير هو مجرد ظاهر أو مظهر، ظاهر باطل أو تلاشى nullity - لكن تصبح هذه التفرقة خطأ؛ ذلك لأن الحقيقة لا تكمن فى أن غير الماهوى يعتمد على الماهية، وإنما الماهية تعتمد بدورها على غير الماهوى، ومن ثم فإن غير الماهية هو بالضبط ماهوى كالماهية سواء بسواء. ولا شك أن الماهية هى مصدر، ومنبع غير الماهوى، فحينما لا يكون هناك غير الماهوى فلا يمكن للماهية أن تكون مصدره، ومن ثم فلايمكن لها أن تكون ماهية. فإذا أريد للماهية أن تكون ماهية فلابد أن يكون هناك شئ تكون هى ماهيته أو إذا حطمت هذا الشئ فقد حطمت الماهية معه كذلك، ومن هنا كانت الماهية تعتمد على غير الماهوى تماماً مثلما أن غير الماهوى يعتمد على الماهية؛ فلا شك أن النتيجة تعتمد على السبب ولكن عندما لا تكون هناك نتيجة فلن يكون هناك سبب، والسالب يشير إلى الموجب، ولكن الموجب يشير كذلك إلى السالب فالاعتماد بين الحدود ليس اعتماداً من جانب واحد لكنه اعتماد متبادل.

وهذا الاعتماد المتبادل هو ما يسميه هيجل بالانعكاس [1]، ولقد سبق أن رأينا علاقة الاعتماد فى دائرة الوجود، ولكنه لم يكن اعتماداً متبادلاً، فالشئ له وجوده فى الآخر، وهذا الآخر وجوده فى آخر.. وهكذا. أ تعتمد على ب التى تعتمد بدورها على ج .إلخ، ولكن أ هنا تعتمد على ب وب تعتمد على أ. وهذا الاعتماد المطلق بين الحدود، أعنى اعتماد كل منها على الآخر، أو هذه النسبية العامة، هى مركز الانعكاس بمعنى الفكر الانعكاسى.

٢٥٠ - وتقع دائرة الماهية فى ثلاث أقسام هى:

١ - الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى.

٢ - الظاهر.

٣ - الوجود بالفعل أو الحقيقة الواقعية.

---

(٧) تشبيه مستمد من الضوء.

الفصل الأول

الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى

٢٥١ - يقع هذا القسم، الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى، فى ثلاثة أقسام هى:

١ - المبادئ أو المقولات الخالصة للتأمل Reflection.

٢ - الوجود العينى أو الفعلى Existence.

٣ - الشئ . . Thing.

التقسيم الأول

المبادئ أو المقولات الخالصة للتأمل

٢٥٢ - المقولات الخالصة للتأمل أو الفكر النظرى هى: (جـ) الهوية (ب) الإختلاف (جـ) الأساس، ولقد سميت مبادئ التأمل لأن الهوية والإختلاف هما المبدأن الأساسيان للفهم أو الفكر النظرى. فوجهة نظر الفهم أن المتحد متحد (أو الهوى هوى) وأن المختلف مختلف. أما الأساس فهو، كما سنرى، وحدة الهوية والاختلاف. وسوف ننتقل الآن إلى استنباط هذه المقولات.

التقسيم الفرعى الأول

الهوية . . Identity

٢٥٣ - لقد رأينا أن للماهية جانبين: ما هو أساسى وما هو غير أساسى. ولكن ذلك خطأ ما سبق أن ذكرنا فغير الأساسى (أو الماهوى) هو أيضاً أساسى أو ماهوى تماماً سواء بسواء (٢٤٩)، ومن ثم فغير الماهوى بما أنه ماهوى فهو نفسه ماهية. فليست أ هى التى تعتمد على ب، ولكن ب أيضاً هى التى تعتمد

على أ، والعلاقة بين أ وب هي نفسها العلاقة بين ب وأ فها هنا هوية بين طرفي العلاقة، فكل طرف منها ماهوى. وليس الجانبان شيئين، وإنما هما شئ واحد ينظر إليه تارة على أنه ماهية، وتارة أخرى على أنه ظاهر. فالماهية نفسها هي التي تظهر أي أن المظهر هو الماهية.

إن هذا التعادل بين طرفي العلاقة يعطينا مقولة الهوية، لأن الماهية ليست ماهية إلا بفضل علاقتها مع المظهر، لكن المظهر نفسه ماهية. وهذا يعني إذن أن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقة الماهية بنفسها، وهذه العلاقة بالذات هي الهوية. فإذا كنت لا ترتبط إلا بنفسك فقط فهذا يعني أنك متحد مع ذاتك في هوية واحدة.

٢٥٤ – وإذا سمينا الماهية «أ» والظاهر «ب» لوجدنا أن العلاقة بينها هي العلاقة بين أ وب؛ ولكن ما دامت «ب» أو الظاهر هي نفسها الماهية «أ» فإن هذه العلاقة لن تكون سوى علاقة «أ» و«أ» وتلك هي علاقة الهوية.

وإذا عبرنا عن هذه العلاقة في صورة قضية لكانت: «أ هي أ». وهو ما يسمى في المنطق بقانون الهوية.. ويرى هيجل أن مبدأ عدم التناقض هو نفسه مبدأ الهوية في صيغة سالبة؛ لكنه في صورته الإيجابية قانون الهوية أ هي أ. ويمكن أن توضع نفس هذه الفكرة في صيغة سلبية فنقول إن أ ليست لا «أ» أو أن أ لا يمكن أن تكون أ ولا أ في نفس الوقت، وهذا هو قانون التناقض.

ونظراً إلى أن هيجل قد أتهم بأنه ينكر قوانين الفكر. فقد يكون من المفيد أن نعود إلى ما قاله صراحة: «لقد قيل إن مبدأ الهوية على الرغم من أنه غير قابل للبرهان ينظم عمليات التفكير، وأن التجربة تبين أن هذا المبدأ ما أن يدرك حتى يقبل. ونستطيع أن نعارض هذه التجربة المزعومة وفي كتب المنطق بتجربة شاملة أيضاً مؤداها أن العقل لا يفكر، ولا يشكل تصورات، ولا يتحدث وفقاً لهذ القانون، كما أن الموجودات من أي نوع لا تتطابق معه أبداً. فقولنا،

وفقاً للصورة التقليدية المزعومة لهذا القانون. (الكوكب هو كوكب، والمغناطيس هو مغناطيس، والعقل هو عقل) يمثل عبارات بليدة عقيمة [1].

ويوضح هيجل هنا أن هذا المبدأ المزعوم ليس خاطئاً ولكنه تجريد ذو جانب واحد : فالمقولة التى وصلنا إليها هى مقولة الهوية المجردة أى الهوية التى تستبعد الاختلاف. كما أن المقولة الثانية هى أيضاً مقولة الإختلاف المجرد كما سنرى، أى الاختلاف الذى يستبعد الهوية. فكل من المقولتين ليس سوى تجريد يفقد معناه إذا انفصل عن الآخر. أما الحقيقة العينية فسوف نجدها فى التركيب بين المقولتين أو فى وحدة الهوية والاختلاف التى ستظهر فى مقولة الأساس. إن قوانين الفكر لا تعبر، على أية حال، إلا عن الهوية المجردة وعن الاختلاف المجرد فهى بهذا المعنى ليست خاطئة، ولكنها عقيمة لأن جانباً من الحقيقة لا يعنى شيئاً بدون الجانب الأخر. ويشير هيجل فى الفقرة التى اقتبسناها آنفاً إلى أن القضايا التى نطلقها عادة تتضمن شيئاً أكثر من التجريدات «أ هو أ» أو الإنسان إنسان... إلخ. إن قضايانا المألوفة تتضمن حقيقة عينية، وهى لاتتخذ صورة أ هو أ وإنما أ هو ب (مثلاً الإنسان فان). وهذا يتضمن الهوية والاختلاف معاً لا الانفصال المجرد بينهما كما يعبر عنه ما تسمى بقوانين الفكر. ذلك أن قولنا أ هو ب يتضمن أولا أن أ وب شيئان مختلفان (فالحد : إنسان يختلف عن الحد : فان). ويتضمن ثانياً أن أ وب هما شئ واحد لأن الحكم هو الذى يوحد بينهما.

التقسيم الفرعى الثانى

الاختلاف . . Difference

٢٥٥ - يتم استنباط الإختلاف من الهوية على النحو التالى : الهوية هى علاقة الماهية بنفسها، ولكن هذه العلاقة بالذات، تتضمن أيضاً حدين تقوم

(١) ولاس. المنطق فقرة ١١٥.

بينهما العلاقة، فلابد أن تميز نفسها عن نفسها، ومن ثم فالارتباط بالذات هو إرتباط سالب (فقرة ١٠٨) فالذات تنفى نفسها بنفسها، والعلاقة تتطلب على الأقل حدين تقوم بينهما، فلا علاقة إلا بين شيئين. ونحن الآن نرى أن الذات الثانية المرتبطة هنا، وما لم يوجد فى داخل العلاقة هذه التفرقة فلن تكون هناك علاقة. وإذا كانت صورة الهوية هى «أ هو أ» فلابد أن تختلف أ التى هى الموضوع عن أ التى هى المحمول، فالهوية إذن تتضمن الاختلاف بالضرورة. وهذا الاستنباط شبيه بالاستنباط الذى استنبطنا به الكثير من الواحد (٢٠٨).

٢٥٦ - وينقسم الاختلاف بدوره إلى ثلاث مراحل أو ثلاث مقولات أولى هذه المقولات هى مقولة:

أ - التنوع . . Variety.

التى تسمى أيضاً تفرق . . Diversity. ولقد سبق أن أشرنا إلى المبدأ العام القائل بأن الحد الأول فى كل مثلث يكون مباشراً، وطبقاً لهذا المبدأ فإن الاختلاف من مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر. وهذا يعنى أن المختلفات فى هذه المرحلة، لا يتوسط أحدها الآخر ولا يترابط به ارتباطاً كاملاً وإنما يكون إرتباطها ضعيفاً فكل منها محايدة بالنسبة للأخرى، ولا تتأثر بها. والتنوع [1] هو هذا الاختلاف بين عدد من الأشياء لا تقوم بينها رابطة من نوع خاص، فالقلم يختلف عن الكتاب. ولكن القلم ليس فى تعارض مع الكتاب، إنه يختلف عنه فحسب: أما النور والظلام فبينهما تعارض لأنهما موجب وسالب والعلاقة بينهما هى علاقة التضاد التى تختلف عن التنوع. ونحن لم نصل بعد إلى مقولة التضاد التى سوف نستنبطها حالاً . . . ولكنا يمكن أن نشير هنا على سبيل التوقع إلى الفرق بينهما وبين مجرد التنوع لكى نوضح أكثر معنى التنوع. فالضدان الحقيقان يتوسط كل منهما الآخر، وكل منهما لا يعرف عن طريق أنه ضد

---

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

الآخر. ولكن الأشياء التى تختلف فحسب أعنى التى تظهر تنوعاً ليس لها مثل هذه العلاقة المحددة، فكل منها هو عليه دون الإشارةإلى الآخر؛ القلم مختلف عن الجمل لكنه مختلف كذلك عن المنزل والسيجارة والزجاجة والنجم، والطلبة، وأى شئ آخر فى الكون، أما على قمة التضاد فلكل شئ ضده الخاص، ضد واحد فحسب، وليس عدداً غير محدد من الأشياء التى تنوع فحسب لا ترتبط بعضها مع بعض بعلاقة جوهرية فهى سوية بعضها من بعض ولا يعتمد بعضها على الأخر، ومن ثم قد لا تتوسط الواحدة منها الآخرى وإنما هى «مباشرة» ولهذا قلنا إن الاختلاف فى مرحلته الأولى هو اختلاف مباشر وهو تنوع.

ب - المشابهة والمخالفة . . Likeness unlikeness.

٢٥٧ - المخلفات إذن فى سوية الواحدة مع الأخرى، فكل منها هى ماهى بذاتها وطبيعتها لاتتأثر على الإطلاق بعلاقتها بالأخرى. ومن ثم فالعلاقة بين الشيئين المختلفين لا تقوم فيها بالذات وإنما هى خارجية بالنسبة لهما: وهذا الذى يميزها عن العلاقة بين الايجاب والسلب لأن العلاقة بينهما علاقة بين أضداد حقيقية.إن العلاقة هنا بين الضد وضده متضمنة فى تعريفه، وفى فكرته الشاملة سواء بالنسبة للموجب أو السالب. فالموجب هو ما هو عليه بفضل أنه سالباً فعلاقته بالسلب جزء من طبيعته ذاتها إنها داخلية فيه. ولكن العلاقة فى حالة التنوع ليست جزءاً من طبيعة كل حد، لأن كل حد هو ما هو عليه بدون الإشارة إلى الحدود الأخرى. ومن ثم فهذه العلاقة خارجية فحسب، وهذا يعنى أنه إذا كانت الحدود هى أ وب فإن العلاقة لا يمكن أن توجد إما فى أ ذاتها أو فى ب ذاتها، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية. ومثل هذه العلاقة الخارجية هى ما يسمى بالمشابهة والمخالفة. فلو قلنا إن أ وب متشابهان فلن نتوقع أن نجد أن هذا التشابهه فى طبيعة أ وحدها أو فى طبيعة ب وحدها، وإنما توجد فقط عن طريق المقارنة التى نجريها بين أ و ب. فحمار الوحش Zebra والحصان مختلفان لكنهما مع ذلك متشابهان. وعلى

الرغم من ذلك فحمار الوحش هو ما عليه دون أدنى إشارة إلى الحصان، حتى إذا افترضنا عدم وجود أى حصان فى الكون. ومن هنا فإن وصفه بأنه «يشبه الحصان» ليس جزءاً من وجوده الخاص، ولكنه خارجى عنه.

والعلاقة بين الأضداد الحقيقية داخلية فى الأضداد نفسها. لكن بما أن الأشياء المختلفة أو المتنوعة فحسب هى فى حالة سوية بعضها مع بعض أعنى أنها هى ما هى عليه مستقلة عن الأشياء الأخرى، فإن التنوع من ثم يعطينا العلاقة الخارجية بين الأشياء، ومثل هذه العلاقة الخارجية هى المشابهة والمخالفة، فالمشابهة هى هوية الأشياء المختلفة، والمخالفة هى الاختلاف.

٢٥٨ - ومن المشابهة والمخالفة ستنبط المرحلة الأخيرة للإختلاف وهى:

(جـ) الموجب والسالب . . Positive & Negative.

أو علاقة التضاد ففى الوقت الذى نجد فيه التنوع يعبر عن علاقة الشئ بأى شئ آخر، وبأى عدد من الأشياء الأخرى، كالقلم والجمل، والدائرة، والفرشاة، وأبو ذنيبة... إلخ. فهى كلها أشياء مختلفة متنوعة، نجد التضاد من ناحية أخرى يعنى أن الشئ ينظر إليه على أن له آخره الخاص الذى هو ضده. ولقد كان الإختلاف فى مرحلته الأولى تنوع أما الآن فى مرحلته الأخيرة فهو إختلاف نوعى إنه الموجب والسالب، النور والظلمة، الشمال والجنوب، الحار والبارد . . إلخ.

ولكن كيف استطعنا استنباط هذه المقولة الجديدة من المقولة الأخيرة. .؟ المقولة الأخيرة كانت مقولة التشابهة والمخالفة، والمشابهة هى الهوية والإختلاف ولكنا قد رأينا أن الهوية تتضمن الإختلاف وأن الإختلاف بدوره يتضمن الهوية (٢٥٥) فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر.

وعلى ذلك فالمشابهة تتضمن المخالفة، والمخالفة تتضمن المشابهة، فهما مرتبطان ارتباطاً كاملاً وبينهما اعتماد متبادل. والعلاقة بينهما هى علاقة

الإنعكاس أعنى الافتقار المتبادل بينهما كل للآخر (٢٤٩) فلدينا هنا لون من الإختلاف هو الإختلاف بين المشابهة والمخالفة يرتبط فيه الحدان إرتباطاً وثيقاً فى اعتماد كامل متبادل بينهما. لقد كان الحدان يرتبطان برباط ضعيف فى التنوع، أو كانا فى سوية مع بعضهما لأن التنوع هو الاختلاف المباشر.

أما هنا فلدينا لوناً من الاختلاف يتوسط فيه الحدان بعضهما بعضاً توسطاً كاملاً، ويعتمد كل منهما على الاخر اعتماداً كاملاً ويرتبط فيه الواحد بالآخر ارتباطاً تاماً. ومثل هذا الاختلاف هو التضاد أو هو الموجب والسلب.

٢٥٩ – وقد يعترض معترض فيقول: إن هذا الاستدلال يبدأ من مقدمة خاطئة هى القول بأن »المشابهة هى الهوية والمخالفة هى الاختلاف». وقد يعترض على ذلك بأن المشابهة ليست هى مجرد الهوية فحسب ما دامت الأشياء المتشابهة هى دائماً مختلفة غير متشابهة. وكذلك فالمخالفة ليست هى مجرد الاختلاف فحسب مادامت الأشياء المخالفة لابد أن تكون أيضاً متشابهة من بعض الوجوه، إذ مالم تكن كذلك فلن نستطيع أن نجرى بينها مقارنة. وعلى هذا النحو فإن حمار الوحش يشبه الحصان، ولكنه كذلك يخالفه من بعض الوجوه. والنجم يخالف الجمل، ولكنهما متشابهان على الأقل من زاوية أنهما معاً أشياء مادية، وما لم يكن ذلك كذلك فلن نستطيع أن نجرى بينهما مقارنة أو نقول إنهما مختلفان.

غير أن من يسوق مثل هذا الإعتراض إنما يسوقه فى الواقع لصالح هيجل لاضده. ذلك لأنه يسوق فكرة هيجل بالضبط. فالاستنباط يبدأ بالقول بأن المشابهة هى الهوية. ولكن عندما نفحص هذا القول سرعان ما نكتشف أنه ما دامت الهوية تتضمن الاختلاف فإنها بالتالى تتضمن المخالفة. وهذا هو بالضبط ما يعتمد على الاستنباط بأسره، أعنى أنه يعتمد على تقرير عدم إمكان التفكير فى المشابهة والمخالفة كلا على حدة، وبمعزل عن الأخرى. فكل ما يقوله الإعتراض هو أن المشابهة عارية أو مجردة، أعنى أذا جردناها عن المخالفة، لوجدنا أنها هى نفسها الهوية عارية أو مجردة أعنى عن الإختلاف. وبالمثل فإن المشابهة المجردة

العارية هى نفسها الإختلاف المجرد. وما دامت هذه التجريدات للهوية والإختلاف لا يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، وإنما لابد أن تتضمن كل منهما الأخرى، فإن المشابهة بنفس الطريقة تصبح تجريداً إذا ما انفصلت عن المخالفة. وما دام الإثنان ينفصلان، وما دام كل منهما يعتمد على الآخر بوصفه آخره فسوف يكون لدينا علاقة الإختلاف النوعى أو التضاد.

لقد بدأنا بالتنوع، وهو الاختلاف المباشر، وانتهينا بالتضاد الذى تطور فيه التوسط والإعتماد المتبادل تطوراً كاملاً. ومن هنا كان التضاد هو الصورة الأخيرة التامة للإختلاف. وسوف ننتقل الآن من دائرة الإختلاف إلى دائرة الأساس.

التقسيم الفرعى الثالث

الأساس . . The Ground

٢٦٠ - الأساس هو المركب فى المثلث الذى يشمل: الهوية، والإختلاف، والأساس. وعلينا أن نوضح أولاً معنى هذه المقولة وثانياً كيف يتم استنباطها.

الموجب والسالب الذى وصلنا إليه يعتمد كل منهما على الآخر إعتماداً كاملاً فالموجب موجب فقط بالنسبة إلى السالب والسالب سالب فقط بالنسبة إلى الموجب. ومادام كل منهما يحمل نفس العلاقة فإن الواحد منهما يمكن أن يحل محل الآخر بحيث نقول إن الموجب هو أيضاً سالب، والسالب هو أيضاً موجب. ونحن نستطيع أن نعد الشمال موجباً والجنوب سالباً. كما نستطيع أن نعد الشمال سالباً والجنوب موجباً (بالنسبة إلى الشمال). وينظر إلى النور عادة على أنه موجب والظلام على أنه سالب. وقد يبدو هنا أننا أمام زوج من الحدود لا يمكن لأحدهما أن يحل محل الآخر غير أن ذلك يرجع إلى أن إحساسنا (أو شعورنا) بالنور والظلمة تختلط عادة مع الذبذبة وانعدامها التى يقال أنها سبب

هذا الإحساس. لكن الشعور بالظلمة موجب مثله مثل الشعور بالنور تماماً. ومن ثم فمن المشروع تماماً أن ننظر إلى الظلة على أنها موجب بحيث يكونالنور بالنسبة إليها سالباً. وحتى إذا كنا سوف نرد النور إلى ذبذبات فإنه حتى فى حالة السكون (أعنى انعدام الذبذبة) يمكن أن ننظر إليه على أنه موجب، وتصبح الحركة فى هذه الحالة (أعنى الذبذبة) بالنسبة إليه.

ومن هنا كان السالب موجباً، والموجب سالباً فكل منهما الآخر أعنى أن الإعتماد بينهما مطلق، وهذا الإعتماد المطلق على الآخر هو الأساس. فإذا كان السالب يعتمد تماماً على الموجب كان الموجب فى هذه الحالة هو أساس السالب وقل مثل ذلك فى السالب الذى هو أساس الموجب، فكل منهما، من ثم، أساسى. وهكذا ينهار التمييز وهو يتهما هى مقولة الأساس.

٢٦١ – لكن حركة الجدل بينت أن الهوية تصبح تشابهاً، وأن الإختلاف يتحول إلى مخالفة. والمشابهة بدورها تعود فتصبح موجباً بينما تصبح المخالفة سالباً. ومن هنا كان الموجب هو الهوية، وكان السالب هو الاختلاف. والهوية هى علاقة الذات بالذات (فقرة ٢٥٣) وهى بذلك تثبت نفسها فى موجبة. أما الإختلاف فهو تمايز الذات عن نفسها الذى يتم فى نطاق علاقة الذات بالذات (٢٥٥)، وهى بذلك نفى الذات بواسطة الذات أى أنها سالبة. وعلى ذلك فإن الأساس الذى هو وحدة يتلاشى فيها الموجب والسالب هو فى الوقت نفسه وحدة الهوية والاختلاف. وهذا هو ما يبرر ظهوره فى هذه المرحلة بوضع المركب فى المثلث الذى يشمل: الهوية، والإختلاف، والأساس.

التقسيم الثانى

الوجود العينى . . Eistence

٢٦٢ – إن فكرة الأساس تتضمن تمايزاً باطنياً. فكل أساس هو أساس لشئ آخر هو المؤسس أو النتيجة. ومعنى أن أى شئ أساس هو وجود شئ هو أساس له. وعلى هذا النحو يمكن النظر إلى الموجب على أنه الأساس وفى هذه الحالة يكون السالب هو الذى يقوم على هذا الأساس. ولكن لما كان من الممكن أن يتغير الموجب والسالب بالتبادل كان الأساس بالتالى متحدا مع ما هو أساس له فلا فارق بينهما، فالمؤسس هو أساس نفسه، فإذا كانت أ هى أساس وب هى النتيجة، فإن مقولة الأساس قد ظهرت الآن بوصفها وحدة الموجب والسالب التى ينظر فيها كل جانب على أنه مؤسس للآخر. وعلى ذلك فإذا كانت أ هى أساس ب فإن ب بدورها هى أساس أ لكن إذا كانت أ مؤسسة على ب فإن ب بدورها تكون مؤسسة على أ وهذا يرادف قولنا إن أ هى الأساس المطلق لـ أ. وبالمثل ب هى أساس ب. أو أن النتيجة هى إذن أساس نفسها.

وهكذا تتحول مقولة الأساس وتصبح فارغة عديمة الفائدة لأنها تفسر الشئ بنفسه، وترى أن أساس الشئ هو الشئ نفسه فهى تفسر الشئ بقولها : «إنه على هذا النحو لأنه موجود هكذا، وكثيراً ما نصدف أمثلة على هذا اللون من التفسير، كأن يفسر البرق بأنه يرجع إلى الكهرباء لكنك حيت تجعل الكهرباء أساساً للبرق، فإنك فى هذه الحالة، تجعل من البرق أساساً لنفسه أساساً لنفسه فحسب. وتفسير نوع الأفعال التى يؤديها إنسان ما بأنها ترجع إلى طبعه أو شخصيته لا يقول شيئاً لأن شخصية الإنسان ليست سوى نوع الأفعال التى يؤديها. فتارة يعبر عنها على أنها الوجود الداخلى، وتارة أخرى على أنها الوجود الخارجى. ونفس الشئ عندما نقول أن الإنسان قادر على التفكير لأنه يمكل «ملكة» التفكير. ذلك أن ملكة التفكير هذه ليست سوى اسم آخر يعبر عن قدرة الإنسان على التفكير. النتيجة، إن، هى أساس نفسها، فالإثنان متحدان.

وهكذا يزول التوسط بين الجانبين ونكون بصدد مباشرة. والنتيجة منظوراً إليها على أنها مباشرة، أعنى على أنها ما هو حاضر مباشرة أو ما يوجد هناك من الوجود العينى. فالنتيجة هى شئ موجود لكن الأساس متحد مع النتيجة وبالتالى فالأساس هو نفسه آخر. وهكذا نكون بصدد فكرة عدد الموجود يحدد بعضها بعضاً بالتبادل على أن كلاً منها هو أساس الآخر. فالمقصود بالوجود العينى كثيرة من الموجودات غير المحدودة ينعكس كل منها على الآخر – أعنى كنتائج هى أسسها الخاصة – وتلقى كل منها فى الوقت نفسه ضوءاً على الآخر، فهى باختصار متضايقة وتشكل عالماً من الإعتماد المتبادل، والترابطات اللامتناهية بين الأساس والنتائج. فالأسس هى نفسها موجدوات عينية. والموجودات بالمثل هى من زوايا كثيرة أسس بقدر ما هى نتائج [1].

٢٦٣ – وقد يحتار القارئ المبتدئ، أحياناً، فى فهم الفارق بين مقولة الموجود being ومقولة الوجود العينى Exiatence، ولقد أوضحنا الفارق إلى حد ما الفقرة (١٨٤) لكنه الآن سيكون أكثر وضوحاً، فهيجل يستخدم كلمة الوجود الفعلى العينى لتدل على شئ هو جزء من العالم أعنى شيئاً يرتبط بغيره من الأشياء، ويشكل جانباً من نسق أو شبكة للعلاقات التى نطلق عليها اسم العالم، فالوجود العينى ليس هو الوجود المحض بل هو وجود مؤسس، لأن لكل موجود أساسه فى موجود آخر له بدوره أساسه فى موجود ثالث وهلم جراً. هذه فكرة أكثر تقدماً وتعقداً من فكرة الوجود المجرد الفارغ التى بدأ بها المنطق. لقد كان هذ الوجود بلا تعين تماماً. أما الوجود العينى فهو متعين بواسطة الأسس. ولما كان الوجود العنى فكرة عينية معقدة كان من الصواب أن تظهر فى مرحلة متأخرة فى سير الجدل عن المرحلة التى ظهرت فيها فكرة الوجود الخالص.

---

(١) ولاس، المنطق فقرة ١٢٣.

الخطوة التالية فى سير الجدل هى الانتقال من الوجود العينى إلى الشئ.

التقسيم الثالث

الشئ . . The Thing

٢٦٤ - تحدثنا منذ بداية سيرنا فى دائرة الماهية عن فكرين أساسيتين هما (١) الإرتباط بالذات. (٢) الإرتباط بالآخر. فهاتان الفكرتان تعبران عن زوج من المقولات ظهر أمامنا فى هذه الدائرة. ولقد قدم لنا الإرتباط بالذات مقولة الهوية، ولكن ما دامت مثل هذه العلاقة تتضمن كذلك تمايز الذات عن نفسها وانفصالها عن ذاتها فإن علاقة الانفصال أو الاستبعاد هذه، التى هى فى الواقع ارتباط بالآخر، تعطينا مقولة لإختلاف. ولقد كانت المشابهة هى جانب الاختلاف أو الارتباط بالآخر ثم تحولت إلى مقولة السالب. وأخيراً تحول ارتباط الذات بنفسها إلى مقولة الأساس بينما أصبح الارتباط بالآخر هو المؤسس أو النتيجة. ولقد أدت الوحدة المباشرة للأساس والنتيجة إلى الوجود العينى.

وعلى ذلك فإن الوجود العينى يتضمن هاتين العلاقتين: علاقة الذات بنفسها أو الارتباط بالذات، ويطلق عليها هيجل اسم «الانعكاس فى الذات» وعلاقة الذات بالآخر أو الارتباط بالآخر، ويطلق عليها اسم «الانعكاس فى الآخر» ومن ثم: فالوجود العين هو وحدة مباشرة الإنعكاس فى الذات والإنعكاس فى الآخر [1]. فكل موجود يتضمن هذين العاملين: عامل الإنعكاس فى الذات الذى يعنى أن الموجود يعتمد على أساسه الخاص بوصفه وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه ومستقلاً عن غيره، وهو ما هو بغض النظر عن الموجودات الأخرى. وعامل الإنعكاس فى الآخر الذى يعنى أن الموجود يعتمد على الموجودات الأخرى والموجود الذى ينظر إليه بهذه النظرة المزدوجة يسميه هيجل

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ١٢٣.

بالشئ. وسوف نشرح ذلك فى الفقرة القادمة.

وعلى ذلك فأول مقولة فى دائرة الشئ هى مقولة: الشئ وخواصه.

التقسيم الفرعى الأول
الشئ وخواصه

٢٦٥ - حين نقول: هذا شئ، فإن هذا القول يتضمن لوناً من ألوان الوجود القائم بذاته الذى يملك جوهرية خاصة أو قواماً خاصاً ... Substantiality - وتحليلنا للمفهوم الشائع عن العالم يرينا أن العالم يتكون من (١) أشياء لها وجودها القائم بذاته ومن (٢) علاقات بين هذه الأشياء. والفكر الشائع ينظر إلى الشئ على أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن العلاقات فى حين أن العلاقات لا توجد بذاتها كما توجد الأشياء. فلابد أن تكون هناك أشياء، لكى توجد العلاقات لأن العلاقة لا يمكن أن توجد بمفردها، ولا يمكن للعالم أن يتألف من علاقات فحسب. وإذا ما نظرنا إلى الشئ بمعزل عن علاقاته وجدناه شيئاً مستقلاً عن الأشياء الأخرى؛ وهو على هذا النحو يوصف بأنه الشئ كما هو فى ذاته. وتلك على نحو الدقة الفكرة الهيجلية عن لانعكاس فى الذات التى تتحد مع نفسها فى واحدة، وتستقل عن غيرها. يقابلها الفكرة الثانية عن الانعكاس فى الآخر الذى يعطينا علاقة الشئ بالأشياء الأخرى وتلك هى خواصه.

٢٦٦ - وهذا التصور للخاصية يحتاج إلى قليل من الإيضاح ذلك لأننا سبق أن صادفنا فى دائرة الوجود مقولة الكيف. ومن الطبيعى أن نتساءل: أليست الخاصية هى نفسها كيفاً..؟ ولو صح ذلك فلن يكون لدينا شئ جديد سوى اسم جديد للفكرة القديمة. ولن يكون سير الجدل فى هذه الحالة مقنعاً إذا ما دامت المقولات الأخيرة لابد أن تكون أكثر عينية، وأكثر حقيقة من المقولات فإنه ينتج من ذلك أنه ينبغى ألا تظهر مقولة سبق إلغاؤها فى مرحلة متأخرة من

سير الجدل حتى ولو تخفت تحت اسم جديد .

وعلى كل حال فليس الكيف هو نفسه الخاصية، لأن الكيف كما سبق أن رأينا تعين يتحد مع الشئ نفسه فى هوية واحدة (١٨٦). أما الخاصية فهى لا تتحد مع الشئ فى هوية واحدة فنحن نقول: الشئ له خاصية. والأصل الذى صدر عنه الخاصية، وهو الإنعكاس فى الآخر يشير إلى ذلك؛ وتلك خاصية للماء أن يؤثر فى الحديد، وخاصية للحديد أن يتأثر بالماء . والعلاقة المتبادلة بين الماء والحديد تمثل انعكاسهما أو اعتمادهما المتبادل كل منهما على الآخر (٢٤٩).. ومن هنا كانت الخاصية فكرة أكثر تعقيداً فكرة الكيف المجرد الذى يتحد مع الشئ نفسه بحيث يزول بزواله وجود الشئ نفسه.

وقد يعترض معترض فيقول: من المستحيل أن نفرق بين الكيف والخاصية على هذا النحو، فوجود النور الأحمر يعتمد على احمراره، والاحمرار كيف لكنه يمكن أن ينظر إليه على أنه خاصية مادام يتضمن تأثيراً على العين. وردنا على هذا الاعتراض هو أنه قد ينظر إلى الكيف على أنه خاصية؛ لكن ذلك يتضمن وجهة نظر جديدة كما يعنى تطبيق مقولة جديدة أكثر عينية من مقولة الكيف. ومن ماهية الجدل ذاتها أن تتحول كل مقولة إلى مقولة أخرى أكثر عينية. فما ننظر إليه فى البداية تحت مقولة مجردة تنظر إليه (بل ويجب أن يحدث ذلك) تحت مقولة أكثر عينية. فما ينظر إليه فى هذه اللحظة على أنه وجود لابد أن ينظر إليه بعد ذلك على أنه ماهية، وأخيراً لابد أن يتحول فى لحظة ثالثة إلى فكرة شاملة Notion وهذه المقولة هى وحدها التى تصفه وصفاً صادقاً ودقيقاً. وبنفس الطريقة نجد أن الإحمرار لا ينظر إليه فحسب على أنه خاصية، بل لابد أن ينظر إليه مع سير الجدل على أنه كذلك. ومن هنا فإن الواقعة الواقعة المحض التى تقول: لا يوجد كيف إلا ويمكن اعتباره خاصة، لا تعد دليلاً على أن الكيف والخاصة يمثلان مقولة واحدة.

التقسيم الفرعى الثانى.

الشئ وعناصره Thing & Matters

٢٦٨ - نحن الآن فى مرحلة الشئ وخواصه؛ فإذا نظرنا إلى الشئ نظرة مجردة فهو الانعكاس فى الذات، وإذا نظرنا إلى الخواص نظرة مجردة وجدناها الانعكاس فى الآخر. لكن الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر لا يمكن أن ينظر إليهما هكذا نظرة مجردة، لأن كلاً منهما يتضمن الآخر أو كلا منهما هو الأخر مثلما أنه هو ذاته سواء بسواء.. لأن الإنعكاس فى الذات هو فى بساطة الهوية الذاتية أو ارتباط الذات بنفسها، وهو العلاقة الذاتية تتضمن كذلك تمايزاً بين الذات ونفسها أعنى اختلافاً (٢٠٨) أو انعكاساً فى الآخر. ومن ثم فالخاصية تصبح الآن انعكاساً فى الذات بنما يتحول الشئ إلى انعكاس فى الآخر. وهكذا يتبادل الشئ وخواصه مكانهما. فالخاصية، وليس الشئ، هل الآن الوجود مع ذاته فى هوية واحدة المسقل عن غيره. . . ولقد كان الشئ فيما سبق يمثل الوجود القائم بذاته المستقل، فى ذاته أو ما يتحد مع نفسه، أعنى كان الوجود الداخل أو الماهية بينما كانت للخواص الوجود الخارجى غير الماهوى. لكن الخاصية الآن أصبحت الوجود الذى يتحد مع نفسه فى هوية واحدة، وتحولت إلى وجود مستقل وجود داخلى أو ماهية. بعد أن لم يكن لها وجود منفصل عن الشئ الذى تلائمه فقد كان الشئ هو وحده صاحب الوجود المستقل. أى أن الخاصية تحولت إلى شئ، إلى وجود مستقل. وهكذا لم يعد ينظر إلى الخواص على أنها ملازمة، فحسب ولكنها أصبحت هى ذاتها موجودات صلبة يتألف منها الشئ؛ إنها العناصر التى يتكون منها الشئ.

والنظر إلى الخواص من هذه الزاوية يجعلها تكف عن أن تكون خواصاً لتصبح عناصر للشئ.

٢٦٨ - من العسير للغاية أن تفهم ما يعنيه هيجل هنا بالعناصر، فهو

يقول إن العناصر التى تحولت إليها الخواص مستقلة ومتحررة من الارتباط بالشئ، لكنه من ناحية أخرى لا يزال يتحدث عنها بوصفها «صفات للشئ» (١) ويقول عنها إنها «ليست فى ذاتها أشياء» (٢) ولكنها «كائنات» (٣).

صحيح أن الفكرة المجردة واستنباطها من الخاصية واضحة ومعقولة. لكنا حين نظر إلى أمثلة من العالم الخارجى نجد هيجل يتحدث عن عناصر مغناطيسية وكهربية، وعناصر حرارية وذات رائحة. . وما شابه ذلك. وفى استطاعة المرء أن يعرف أن المغناطيسية، والحرارة . . إلخ، يمكن النظر إليها بوصفها:

١ - خواص للشئ ومن ثم بوصفها

٢ - كائنات شبه مستقلة ولكنها ليست أشياء بعد. لكن هذه الفكرة لا تبدو مقنعة وكافية. فهناك فقرة فى ظاهريات الروح يتحدث فيها هيجل عن «العناصر الحرة أو المواد الحرة ولقد علق سير جميس بيلى S. J. Baillie على كلمة العناصر أو المواد Matters بحاشية ذكر فيها أن هيجل استمد هذا المصطلح من علم الطبيعة فى عصره (٤). ومن الواضح أن هيجل قد أخطأ فى هذه الحالة حين أحل فكرة علمية عابرة عفى عليها الزمان الآن، محل مقولة ضرورية وخالدة. ومهما يكن من شئ فإن هذه المقولات لا تعبر عن الفكرة المحض للمادة الفيزيائية. إذ يخيل إلى، على قدر علمى، أننا لو قلنا إن الروح تتألف من معارف وانفعالات إرادية لكنا بصدد مثال لمقولة الشئ وعناصره.

فالإرادة هى، بادئ ذى بدئ، خاصية للروح؛ فالروح تريد. لكن إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها كيان أو كائن entity شبه مستقل لأصبحت الحالة عنصراً من العناصر المكونة لروح. لكن هذه النظرة إلى الروح تعنى أنك تطبق

---

(١) ولاس. المنطق فقرة ١٢٦.

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفس المرجع.

(٤) ظاهريات الروح، جـ ١، ص ١١٥.

عليها مقولة ناقصة تماماً. لكنا إذا نظرنا للروح هذه النظرة، إن صواباً أو خطأ، كنا نطبق مقولة الشئ وعناصره. وعلى ذلك فهذه المقولة لا تدرس شيئاً يتعلق بالمادة الفيزيائية، واستنباط مثل هذه المادة عمل يخرج عن نطاق المنطق الذى لا يدرس إلا كليات خالصة فحسب.

أما المادة الفزيائية فهى كليات حسية تقع فى مكانها المناسب فى فلسفة الطبيعة وهذا هو المكان الذى استنبطها فيه هيجل بالفعل.

التقسيم الفرعى الثالث

المادة والصورة .. Matter & Form

٢٦٩ - العناصر التى درسناها فى التقسيم الفرعى الأخير كانت تختلف بعضها عن بعض، فهناك عناصر كثيرة كل منها مميز عن الآخر.

وينشأ تعدد العناصر المتميزة من التعدد السابق للخواص المختلفة التى تنتمى إلى نفس الشئ. لكنا إذا ما فحصنا مفهوم الشئ الواحد لزال التمايز بين العناصر المختلفة ولاتحدت جميعاً فى عنصر واحد، لقد كانت الخاصية تمثل الانعكاس فى الآخر لكنها تحولت إلى انعكاس فى الذات، وعندئذ تحولت الخاصية إلى مادة. ومن ثم فكل مادة هى انعكاس مجرد فى الذات. وذلك هو الارتباط بالذات أعنى الهوية المجردة بغير اختلاف، فالاختلاف، إذن، قد حذف من العناصر فزال التمييز بينها وتحولت كلها إلى مادة واحدة.

ولما كانت هذه المادة الواحدة لا تحتوى على أى تمايز داخل ذاتها فقد أصبحت مادة غير محدودة، ولا متعينة وليس لها مظهر ولا سمة، وذلك أن كل تعين يفترض الحد والتمييز والاختلاف.

وكما أن المادة تمثل جانب الهوية المجردة، وهى بذلك تصبح مادة واحدة

لاسمة لها فذلك الشئ بوصفه مكوناً من مادة يمثل الآن انعكاساً فى الآخر أعنى جانب التميز والاختلاف. وعلى ذلك يقع كل تمييز، ومن ثم كل تعين وكل سمة فى جانب الشئ، وتستبعد من جانب المادة.

وهكذا يتحول الشئ إلى صورة Form وذلك أن الصورة هنا تعنى المبدأ الذى به تتعين المادة، وتتميز ويكون لها سمة، وتنطبع على المادة غير المتعينة والتى لا سمة لها، وبذلك نصل إلى مفهوم المادة والصورة.

٢٧٠ - هذا المفهوم الهيجلى للمادة والصورة هو نفسه المفهوم اليونانى. فالمادة ليست المادة المتعينة التى نجدها عند الفيزيائيين، لأنها تكون فى هذه الحالة محددة أو لها صورة؛ كالحديد أو الماء أو الرصاص. وإنما المادة التى يقصدها هيجل هنا هى «الهيولى» غير المحددة أو غير المتعينة أو التى لا سمة ولا شكل لها والتى نجدها عند انكسماندر، وفيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطو. وليست الصورة، من ناحية أخرى، مجرد الشكل كما هو معناها حديثاً، وإنما هى مجموع الصفات أو هى المبدأ التعين الذى ينضاف إلى «الهيولى» غير المتعينة فتصبح شيئاً فردياً محدداً ومعيناً؛ فهى الصورة بمعناها عند أرسطو.

الفصل الثانى

الظاهـــــــــر

Appearance

٢٧١ - يتم الانتقال من الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى إلى الظاهر على النحو التالى: لقد انشطر الشئ نصفين: مادة وصورة. لكن ظهر الآن أن كل نصف يضم النصف الآخر. فالصورة تشمل المادة، كما تشمل المادة الصورة. ذلك أن المادة هى الوحدة المجردة مع الذات، هى إنعكاس الشئ فى ذاته. أما الصورة فهى من ناحية أخرى إنعكاس الشئ الآخر. لكن الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر يمكن أن يحل كل منهما محل الآخر (فقرة ٢٦٧).

وهذا يعنى أن الصورة، بوصفها الانعكاس فى الآخر، هى فى الوقت نفسه الانعكاس فى الذات أو المادة. والمادة بوصفها الانعكاس فى الذت هى فى الوقت نفسه الانعكاس فى الآخر أو الصورة.

وهذا يعنى أن الصورة هى الشئ كله لأنها تشمل المادة، وأن المادة هى الشئ كله لأنها تشمل الصورة.

ينتج من ذلك أن مفهوم الشئ متناقض. فهو من جهة مادة أو انعكاس فى الذات وهو فى هذه الحالة قائم بذاته مستقل عن كل ما عداه. وهو من جهة أخرى: صورة أى انعكاس فى الآخر، وهو فى هذه الحالة مرتبط بغيره، فاستقلال الشئ إذن يبقى ذاته ويحوله إلى إفتقار لغيره. وإذا نظرنا إلى الوجود من هذا المنظور سميناه باسم: الظاهر.

٢٧٢ - ويمكن أن يتضح مدى صحة هذا التعريف للظاهر، إذا ما ألقينا عليه قليلاً من الضوء. فنحن نألف تماماً الفكرة التى تقول إن عالم الحواس عبارة عن ظاهرة، وهى تمثل فهماً فلسفياً متقدماً إلى حد ما، لأن عالم الحواس لايبدو لنا لأول وهلة على أنه ظاهر، وإنما يوحى، على العكس، بأنه وجود قائم بذاته مستقل عن غيره فالصخر الصلب يبدو شيئاً نهائياً مطلقاً يعتمد على نفسه تماماً. وتلك هى وجهة نظر الوعى الساذج الذى ينظر إلى الصخر على أنه شئ مطلق. ولكن مع تقدم الفكر الفلسفى يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل

القائم بذاته هو فى الوقت نفسه مفتقراً إلى غيره تماماً فهو يعتمد على شئ آخر هو الحقيقة المطلقة، وأنه ليس إلا ظاهر لهذه الحقيقة.

ومن المهم أن نعرف أن الشئ إذا نظر إليه على أنه ظاهر فإنه يتضمن تناقضاً فهو شئ يلغى نفسه على حد تعبير هيجل، فهو ليس مجرد أفتقار إلى الآخر، لأنك لا تجعله بذلك يتضمن تناقضاً، ولكنك تحرمه فحسب من أية حقيقة، لأنك تجعله فى هذه الحالة فراغاً كاملاً وخواءاً تاماً لا وجود له على الإطلاق فهو مجرد مظهر Show أو انعدام مجرد. وليست تلك الفكرة الهيجلية عن الظاهر فالشئ عنده ليس مجرد افتقار إلى الآخر فحسب وإنما هو انعكاس فى الآخر، وهو فى الوقت نفسه قائم بذاته مستقل عن غيره أعنى أنه انعكاس فى الذات وهو على هذا النحو: متناقض. فهو وجود مستقل يلغى استقلاله ويجعل من نفسه مفتقراً إلى غيره.

والنظرة إلى العالم على أنه ظاهر عنى أننا ننسب إليه تناقضاً داخلياً، ولقد كانت هذه النظرة فى الواقع، رغم أن هيجل لم يذكر ذلك فى هذا السياق، هى نظرة تلك الفلسفات التى رأت أن العالم عبارة عن ظاهرة: فلقد حاول زينون الإيلى، مثلاً، أن يبين أن عالم الحواس يتضمن تناقضاً ذاتياً صارخاً، وأنه بالتالى مجرد ظاهرة. ولقد أخذ كانط بحجة مشابهة.

٢٧٣ – وعلى هذا النحو فإننا نجد الظاهر يمثل ما هو قائم من تناقض فى ايجاد الإنعكاس فى الذات الآخر. وهذا الإتحاد يشير إلى نتيجة هامة هى إتحاد الظاهر مع الوجود الداخلى، فالماهية هى التى تظهر. لأن الإنعكاس فى الذات هو الماهية والإنعكاس فى الآخر هو الظاهر وهما متحدان وعلى ذلك فالظاهر ليس فراغاً ولا حقيقة أو انعداماً وإنما هو الماهية، فالماهية والظاهر متحدان وهما شئ واحد يقال مرتين. مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر. فالماهية هى التى تظهر.

وهذه فكرة أعمق من فكرة التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة التى يصبح الوجود الخارجى وفقاً لها، مجرد عدم فارغ، بينما يكون الموجود الداخلى هى وجه الحقيقة. لقد وصفت الفلسفة الهندية العالم بأنه «مايا Maya» أعنى

أنه عدم محض، أو بغير كيان non - entity. والعالم عند هيجل هو أيضاً ظاهر لكن الظاهر هو الماهية أعنى أنه ليس أقل من الماهية نفسها، وهذا يعنى أنه من الجوهرى للماهية تظهر. فمن طبيعتها ذاتها أن تظهر. بينما نجد أنه من المستحيل عند الفكر الهندى أن نعرف لماذا يتجلى برهما Brahma فى العالم لأن الماهية والظاهر منفصلان عند الفكر الهندى الذى يعتبرهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف. وليس ثمة رابطة بينهما. أما عند هيجل فالماهية والظاهر متحدان فى هوية واحدة بدلاً من اختلافهما، فوجود الماهية نفسه إنما يلتمس فى الظاهر، لأنها لابد أن تتحول إلى ظاهرة. وهذا هو التصور الذى وصلنا إليه الآن، والذى لابد أن ننتبه إليه جيداً.

التقسيم الأول

عالم الظاهر ... World of Appeanc

٢٧٤ – ما قد كان فيما مضى شيئاً الآن ظاهراً أو ظاهرة، أعنى أن الشئ ذو الوجود المستقل وجود متناقض يلغى نفسه بافتقاره إلى غيره. ولقد كان هذا الشئ عبارة عن مادة وصورة: المادة هى الوجود الداخلى، والصورة هى العلاقة مع الآخر، وهى تمثل الوجود الخارجى أو ظاهرية الشئ.

فالصورة إذن تصبح المظهر، والمادة بالمقابل تصبح الماهية. ولكننا رأينا أن الصورة تضم فى ذاتها المادة، وأن المادة نفسها جزء من الصورة (٢٧١) فالمادة إذن أو الماهية أو أساس الظاهرة، يمكن أن ينظر إليها على أنها صورة أو جزء من الصورة. وبما أن الصورة ظاهرة فهى تجد أساسها فى ظاهرة أخرى. وبذلك نكون بصدد كثرة من الظاهرات المترابطة فيما بينها. وجملة هذه الظاهرات تكون عالم الظاهر.

٢٧٥ – أشرنا فى دراستنا لمقولة الصورة والمادة إلى أننا ينبغى ألا نفترض ما استنبطناه هناك هو العالم المادى. وينبغى أن نسوق هنا كلمة تحذير مشابهة. إذا يجب أن نشير إلى أن هيجل يتحدث عن العالم، لكنا لسنا هنا بصدد العالم المادى الذى لا يستنبط إلا فى مرحلة لاحقة أو فى فلسفة الطبيعة، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة وحدها، ونحن هنا بصدد ظاهرية العالم أى بصدد مقولة تتألف من عنصرين هما

(١) الظاهرية Phenomenaeity

(٢) الرابط النسقى لظواهر العالم. والعنصر الثانى هو فكرة العلاقة أو نسق العلاقات.

وليست تلك واقعة حسية وإن كانت، شأنها شأن المقولات الخالصة كلها، يمكن أن تنطبق على الوقائع الحسية، والظاهرية، من ناحية أخرى، فكرة خالصة وليست شيئاً. وكما أننا فى مرحلة متقدمة من المنطق حين استنبطنا الكم لم نستنبط الأشياء الحسية كالحجارة، والزبدة، والمكان، والناس، وهى الأشياء الحسية التى ينطبق عليها الكم، وإنما استنبطنا الفكرة الخالصة فحسب، فكذلك ترانا هنا لا نستنبط عالم الحس ذاته، أو أى عالم آخر، وإنما نستنبط الفكرة الخالصة وحدها التى يطبقها الذهن حين ينظر إلى العالم، ويعتبره عالم ظاهر.

التقسيم الثانى

المضمون والشكل ... Content & Form

٢٧٦ – إن الظاهرة تتألف من الصورة والمادة، ولكن المادة تتحول لتصبح جزءاً من الصورة، والصورة تتحول لتصبح جزءاً من المادة (٢٧١)، واعتبار المادة جزءاً من الصورة جزءاً من المادة يجعلنا ننظر إلى المادة والصورة على أنهما

يشكلان المضمون والشكل. وذلك أنه على الرغم من التمايز بين المضمون والصورة أو الشكل فإن كلا منهما فى جوهره هو الآخر. ونحن نجد فى الفن عامة مثلاً واضحاً على ذلك حين نميز فى القصيدة بين مضمونها وبين شكلها: المضمون الذى هو الفكرة أو العاطفة التى نعبر عنها، والصورة التى تشمل الكلمات التى تعبر عن الفكرة، وقرض الشعر، والوزن.. إلخ.

ولكن سرعان ما يتضح لنا أن هذا التمييز ليس كاملاً إذ من المحال أن نفصل فصلاً تاماً بين المضمون والشكل، لأن الشكل يجعل المضمون على ما هو عليه، ولأن مضمون القصيدة هو الذى يعين شكلها. ولو تغير شكل القصيدة لتغيرت القصيدة ذاتها، أعنى لتغير المضمون نفسه. فشكل القصيدة ليس شيئاً مفروضاً على المضمون من الخارج بحيث نقول أن الشكل والمضمون مختلفان أتم الاختلاف بل على العكس فإن هذا الشكل المعين ضرورى جوهرى لهذا المضمون المعين، وبما أن الشكل ضرورى أو جوهرى للمضمون فإنه هو نفسه جزء من هذا المضمون. وهكذا يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد منهما فى الآخر.

٢٧٧ – وهذا يبين لنا الفرق بين المادة والصورة من ناحية، وبين المضمون والشكل من ناحية أخرى. لأننا يمكن بسهولة أن نظمنهما «شيئاً» واحداً، ونعتقد بالتالى أن هيجل لم يتقدم خطوة واحدة، وإنما يكرر نفسه فحسب، لكن الفرق هو أن المادة والصورة فى سوية كل منهما مع الآخر. فنحن ننظر إلى المادة على أنها عديمة الصورة، والصورة على أنها عديمة المادة، فالعلاقة بينهما خارجية أعنى أنهما منفصلان ولا يرتبطان ارتباطاً خارجياً فحسب، وليس الأمر كذلك فى مقولة الشكل والمضمون لأن كلا منهما يعى الآخر فلا يوجد شئ اسمه المادة عديمة الشكل فالمادة المجردة العارية تتضمن فى ذاتها شكلاً ما، وحين ينظر إليها على هذا النحو لا تصبح مادة، وإنما تتحول إلى مضمون.

التقسيم الثالث

الإضافة أو التضايف . . Relation or Correlation

٢٧٨ – وصلنا فى مقولة المضمون والشكل إلى علاقة كل طرف فيها هو عين الطرف الآخر فالجانب الأول أو الأول هو نفسه الجانب الثانى أو الحد الثانى لقد كانت المادة والصورة منفصلين. لكن المضمون اتحد مع الشكل، فى مقولة المضمون والشكل، واندمج كل منهما فى الآخر، وينقلنا ذلك إلى دائرة جديدة من المقولات خاصيتها المميزة هى أن جميع مقولاتها تتألف منها من جانبين بدلاً من الإزدواج، وكل جانب فيها متحد تماماً مع الجانب الآخر : فالجانب الأول هونفسه الجانب الثانى منظوراً إليه من زاوية مختلفة، والمقولات التى تتصف بهذه الصفة هى :

١ – مقولة الكل والأجزاء .

٢ – مقولة القوة وتجلياتها .

٣ – مقولة الداخل والخارج .

ولقد أطلق هيجل على دائرة هذه المقولات اسم الضافة أو التضايف، ويمكن أن يعترض على ذلك، (وهو اعتراض معقول) بأننا لا ندرس طوال دراستنا لدائرة الماهية سوى مقولات الإضافة، بل إن إعتمادها المتبادل بعضها على بعض يجعلها هى والتضايف شيئاً واحداً، ولا شك أن ذلك صحيح، لكن المسألة مسألة مصطلحات، لقد وصل هيجل الآن إلى دائرة تتحد فيها جوانب كل مقولة من مقولاتها، وهو يحتاج إلى مصطلح يعبر عن الفكرة العامة، ولقد اختار لذلك مصطلحات الإضافة والتضايف. وقد يكون الاختيار هو الصالح أو المناسب لكن مادمنا فهمنا المعنى الذى يستخدم فيه المصطلح فلا شئ يهم بعد ذلك. لأن ما يهم، فى الواقع، هو الفكرة لا الاسم. ولو كان اختياره لمصطلح الإضافة ليدل به على معنى ضيق هو الذى يستخدمه فليس ثمة ما يدعوه للاعتراض، وكل ما

ينبغى عمله هو أن تتذكر باستمرار المعنى الضيق الذى يستخدم فيه هذاالمصطلح.

التقسيم الفرعى الأول
الكل والأجزاء Vhole & Parts

٢٧٩ - أول مرحلة للإضافة هى مقولة الكل والأجزاء، إن حركة الجدل هنا شبيهة تماماً بحركته التى رأيناها عندما تكلمنا عن دائرة الإختلاف (من فقرة ٢٥٥ إلى فقرة ٢٥٩) وسوف يعين القارئ هنا أن يتذكر التقسيم الفرعى للاختلاف فاستنباط الكل والأجزاء شبيه باستنباط التنوع. فالمرحلة الأولى للإختلاف كانت تشير إالى إختلاف مباشر يقصد به أن المختلفات لا يتوسط الواحدة منها الأخرى ولا تعتمد كل منها على غيرها، وإنما كل واحدة لا تتأثر بالأخرى، ومثل هذا الاختلاف؛ هو التنوع. والمرحلة الأولى للإضافة هنا تشير أيضاً إضافة مباشرة أى إلى إضافة لا يتضمن فيها أحد الحدين الحد الآخر. إن كل حد منهما محايد وفى سوية مع الأخر.

والاستنباط يقودنا، على هذا النحو، إلى إضافة نقرر بصددها أمرين:

١ - أن الحدين فيها متعادلان.

٢ - أن كل حد فيها ستقل عن الآخر، وهذا التعريف هو تعريف الإضافة الذى ينطبق على الكل والأجزاء ... فهذه الإضافة هى الإضافة الوحيدة التى تمتلك هاتين الخاصتين.

أولا: من الواضح أن الحدين فى هذه الإضافة متحدان وأن كلا منهما يعادل الآخر، وكثيراً ما نعبر عن هذه الهوية بقولنا إن الكل يساوى مجموع أجزاءه؛ فكمية السكر التى تتكون من اثنى عشرة قطعة يمكن أن ينظر إليها على أنها كمية أعنى كلاً، وعلى أنه إثنى عشرة قطعة أعنى أجزاء. وهما متحدان

فالكل يساوى الأجزاء.

ثانياً: الكل والأجزاء لا يتضمن كل منها الآخر إذ من الواضح أيضاً أن هناك إستقلالاً بينهما، ولهذا السبب نجد أن الإضافة مباشرة، ولا يسهل إدراك ذلك للوهلة الأولى، إذ لاشك أن الأجزاد لا تكون كذلك إلا بالإشارة إلى الكل، لكل الجزء محايد بالنسبة للكل فلا فارق بين قطعة سكر فى مقدار وبين قطعة سكر مفردة بذاتها فهى هى فى كلتا الحالتين، ولك مثل ذلك بالنسبة للكل فهو كل عن طريق أجزائه لكنه محايد لا يتأثر بأن يكون كلاً أو لايكون فالسكر هو نفسه سكر كومناه فى كومة، وأطلقنا عليه اسم للكل، ونثرناه فى أبعاد المكان الأربعة.

٢٨٠ - وفى استطاعتنا أن نشرح هذه الفكرة ذاتها بطريقة أكثر إلفاً لنا فنقول: أن العلاقة بين الكل والأجزاء هى علاقة ميكانيكية Mechanica فحسب، ذلك أن العلاقة بين الكل والأجزاء ليست علاقة عضوية، ولا بأية علاقة ضرورية أخرى. ولأنهما لا يرتبطان فلا يتوسط الواحد منهما الآخر لكنهما مباشران. أما العلاقة العضوية، كالعلاقة التى تربط الجسم مثلاً بأعضائه فهى شئ آخر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف. صحيح أننا نقول، تجاوزاً إن الجسم الحى كل وأعضاؤه أجزاد، لكن مقولة الكل والأجزاء تصبح مقولة ناقصة إن أردنا تطبيقها هنا بسبب الجسم الحى ليس محايداً بالنسبة لأعضائه: فالجزء الحقيقى لا يتأثر إذا ما انفصل عن المقدار كله، ولكن الساق أو الذراع إذا بترت عن الجسد لتوقفت عن أن تكون ساقاً أو ذراعاً، ولأصبحت مجرد قطعة من مادة ميتة. إن العضو الحى هو وحده الذى يوضع فى مكانه الخاص مع غيره من الأعضاء الأخرى، وحين يتخذ مع غيره من الأعضاء علاقته المناسبة يعمل متعاوناً مع الشق العضوى كله. فالجسم ليس مجرد تجميع ميكانيكى للأجزاء. إن هذه العلاقة الميكانيكية هى وحدها التى يقصدها هيجل بمقولة الكل والأجزاء. وبهذا المعنى نجد أن الكل محايد للأجزاء، وبالتالى فالعلاقة بينهما مباشرة [1].

(١) أنظر فقرة رقم ٢٣٩.

التقسيم الفرعى الثانى
القوة وتجليات القوة
Force & Manifestation of Force

٢٨١ - الكل والأجزاء متعادلان ومتحدان؛ ومن ثم فالكل حين يرتبط بالأجزاء فإنه لا يرتبط إلا بنفسه، والأجزاء بدورها فى علاقتهابالكل لا ترتبط إلا بنفسها فحسب. وعلى ذلك فلدينا هنا لحظة الارتباط بالذات أو الانعكاس فى الذات، لكن كل ارتباط بالذات فهو إرتباط سلبى أعنى أن الارتباط لا يثبت ولا يؤكد الذات فحسب ولكن الذات تنفى نفسها أيضاً بأن تميز ذاتها من نفسها (٢٠٨). أو بعبارة أخرى كل انعكاس فى الذات هو كذلك انعكاس فى الآخر (٢٦٧). غير أن صورة الانعكاس فى الذات هى صورة الهوية أو الاتحاد. أما صورة الانعكاس فى الآخر فهى صورة الاختلاف أو التعدد. ولهذا فقد تحول الشىء، المادة والمضمون، كل بدوره إلى إنعكاس فى الذات ثم نظر إليهما جميعاً على أنهما اتحاد أو وحدة بينما نظر إلى الخواص والشكل على أنها تعددات لأنها إنعكاس فى الآخر.

نحن الآن، إذن، بصدد إنعكاس فى الذت يتحول فى الحال إلى إنعكاس فى الآخر. وذلك يعادل قولنا إن لدينا وحدة تميز نفسها فى الحال، وتتحول إلى كثرة. وما دام الارتباط بالذات، أو الوحدة هو جانب الماهية بينما الإنعكاس فى الآخر أوالكثرة هو جانب الوجود الخارجى أو التجليات، فإننا نستطيع أن نقول إننا هنا بصدد وحدة تتجلى فى كثرة.

ولكن ليس الإنعكاس فى الذات هو وحده الذى يتحول إلى إنعكاس فى الآخر. فما دام الجانبان متحدين، فإن ذلك يعنى أن الإنعكاس فى الذات. فلسنا هنا بصدد وحدة تتحول بالضرورة إلى كثرة من التجليات لكن أيضاً أما كثرة من التجليات تعبر عن نفسها فى وحدة. ومثل هذا الارتباط بين الوحدة والكثرة هو؛

القوة وتجليات القوة.

٢٨٢ - من الصعوبة البالغة أن نعتقد أننا بصدد استنباط حقيقى أصيل للقوة وتجليات القوة فلا شك، فعلاً، أن القوة، كما سنرى، هى هذه الوحدة وتجلياتها هى هذا التعدد، وهذا هو ما استنبطه هيجل لكن القول بأن ذلك هو كل ما تتضمنه فكرة القوة وتجليات القوة قول باطل تماماً ذلك لأن هذه الفكرة تتضمن أفكاراً تجريبية أخرى. ويذهب دكتور مكتجارت إلى أن هيجل لم يكن واهماً حين تصورها على هذا النحو، لأن اسم هذه المقولة، القوة وتجليلات القوة اسم مجازى فحسب، أو هو بالأحرى «اسم لواقعة تجريبية عينية استخدمه هيجل لا لأنه ظن أنه استنبط العناصر التجريبية لهذه الواقعة، وإنما لأن الواقعة الخالصة قد تم استنباطها؛ وهو يعنى بها علاقة الوحدة الخالصة التى تعود فتتحول إلى تعدد وكثرة، وعلاقة التعدد التى تعود فتتحول إلى وحدة، كما تتمثل على نحو واضح فى العالم الخارجى عن طريق الواقعة التجريبية [1] وبعبارة أخرى إن القوة هى خير مثال للكم. ومن المرجح أن يكون هذا التفسير صحيحاً، ولو كان كذلك فسوف يوازى مقولة الطرد والجذب التى كان اسمها بغير شك استعارة مجازية (فقرة ٢٠٩).

٢٨٣ - علينا الآن أن نبين أن القوة وتجلياتها ليست سوى أمثلة لهذه الوحدة والتعدد السالف ذكرها. وذلك واضح جداً. فنحن ننظر إلى التعدد الهائل فى ظواهر الطبيعة بوصفه تجليات لقوة واحدة كامنة خلف السطح. وهكذا ننظر إلى الكهرباء بوصفها مظهراً من مظاهر البرق أو تجل له. وقل مثل ذلك فى الكهرباء السالبة والموجبة، وفى الإحساس بصدمة كهربية، وغير ذلك من الصور. والحرارة تتجلى كذلك بطرق منوعة، ويمكن كذلك أن ينظر إلى طاقة الإبداع عند الإنسان على أنها قوة تجلى فى سلوكه.

٢٨٤ - لا تظهر القوة فحسب، بل لابد لها أن تظهر لأنها ليست شيئاً آخر سوى مظهرها، وبدون هذا المظهر لا تكون شيئاً فقط؛ ومعنى ذلك أن القوة

(١) مكتجارت شرح على منطق هيجل فقرة ١٤٦.

وتجلياتها ليسا شيئين منفصلين، وإنما هما شئ واحد ولذلك فلو زال أحدهما زال الآخر؛ فالبرق ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء إنه الكهرباء. ولهذا السبب فإن محاولة تغير الأشياء عن طريق مقولة القوة تحصيل حاصل لا جدوى منه، لسبب بسيط هو أنها تفسر الشئ بنفسه. فتفسير البرق بالكهرباء ليس إلا تفسيراً للبرق بنفسه؛ ومعنى ذلك أنه لا يمكن التفكير فى القوة بدون تجلياتها التى تظهر فيها.

٢٨٥ - ولذلك أيضاً كان من العبث أن نقول كما يحدث عادة، إننا نعرف تجليات القوة ولكننا لا نعرف القوة نفسها لأنها سر ممتنع علينا معرفته. والواقع أنه ممتنع علينا معرفته لسبب واحد؛ أن ليس ثمة ما يعرف؛ فالقوة إذا ما عزلت عن مظهر تجلياتها كانت عدماً أو تجريداً فارغاً. إنها نفس التجريد الفارغ الذى تصادفه فى حالة الهوية التى تخلو من الاختلاف. أو هى التجريد الفارغ الذى تصادفه فى حالة الانعكاس الذى يعزل عن الانعكاس فى الآخر. وسؤالنا عن القوة فى ذاتها يدل هو نفسه على ذلك، فكلمة: «فى ذاتها» تعنى أننا ننظر إليها عن علاقاتها بالآخر أعنى تصورها على أنها الارتباط الخالص بالذات؛ أو الإنعكاس فى الذات، ولكن العلاقة الذاتية لا يمكن أن تكون هكذا معزولة بذاتها. بل هى تتضمن بالضرورة العلاقة بالآخر، أنها تتضمن التمييز والإختلاف فليس هناك شئ اسمه «الشئ فى ذاته» الذى يخلو من العلاقات مع الأشياء الأخرى. ذلك لأنك إذا ما حطمت علاقة الشئ بالأشياء الأخرى فقد حطمت الشئ نفسه، لأن وجود الشئ هو نفسه نسيج من علاقة مع غيره. والضرورة التى تحتم على القوة أن تظهر فى تجلياتهاهى نفسها الضرورة من جهة أخرى، التى تحتم رد التجليات المتعددة إلى وحدة قوة واحدة وهى نفسها الضرورة التى تحتم عودة الانعكاس فى الذات من جديد أو هى التى تؤسس الأول على الثانى. ولقد سبق أن رأينا ذلك هو الحركة المنطقية الضرورية للفكر.

التقسيم الفرعى الثالث

الداخل والخارج Inner & Outer

٢٨٦ - اتحدت القوة وتجلياتها فى هوية واحدة. ولقد وصلنا إلى هذه النتيجة من زاوية الفكر الخالص، حين عرفنا أن القوة على نحو ما «هى فى ذاتها» ليست سوى الانعكاس المجرد فى الذات. كما أن التجليات من جهة أخرى، هى الانعكاس المجرد فى الآخر. لكن الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر متحدان، ومن ثم تتحد القوة وتجلياتها فى هوية واحدة.

وفى استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة ذاتها من الناحية التجريبية فنحن حين نعتقد أن البرق، أو المطر، ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء، أو القوة ولكن البرق هو الكهرباء، أو أن القوة ومظهرها شئ واحد، فإننا نصل إلى نفس الفكرة المنطقية.

إن الاضافة بين القوة وتجلياتها تعنى أن القوة تمثل الهوية أو الوحدة، وأن التجليات تمثل جانب الاختلاف والكثرة فى الآخر. لكنا إذا نظرنا إلى مضمونها انهار التمايز بينهما لأن مضمون الحدين واحد. وهكذا نصل إلى الاختلاف الصورى بين الداخل والخارج. وتلك هى آخر مقولة فى دائرة الظاهرة.

٢٨٧ - سرعان ما ينصهر التمايز فى وحدة فالداخل هو الأساس الفارغ أو الصورة الفارغة للانعكاس فى الذات، والخارج هو الصورة الفارغة للانعكاس فى الآخر، وهما أصلان متحدان فى هوية واحدة، ومن هنا كان الداخل هو الخارج، والخارج هو الداخل.

٢٨٨ - ينبغى علينا ألا نفهم مقولة الداخل والخارج هذه، كما قد يوحى سمها، فهماً مكانياً خالصاً. فهى لا تعنى مثلاً ما بداخل الصندوق وما بخارجه. ولكنها الداخل والخارج باعتبارهما الماهية والمظهر. ولقد كان «براهما» فى الديانة الهندوسية هو الداخل بينما كان العالم هو الخارج. وحتى فى جميع أمور

الحياة اليومية نجد أن شخصية المرء وعواطفه ونواياه، وبراعته هى الداخل بينما يمثل سلوك وأفعاله الجانب الخارجي.

٢٨٩ - ولكن سبق أن رأينا أن التفرقة بين الداخل والخارج تفرقة فارغة لأنهما ينصهران فى وحدة واحدة، وتجاهل وحدتهما مع الإصرار على تأكيد العارض بينهما هو خاصية الفهم.

ويلح هيجل على أن تجاهل وحدة الداخل والخارج يؤدى إلى ما لانهاية له من الأخطار التى تقع فيها الفهم.

وهذا الموضوع من الموضوعات المحببة الأثيرة إلى نفس هيجل، وهو يقدم لنا فيه أمثلة توضيحية تبين لنا مدى قوة مبادئ فلسفته حين تطبق على شئون الحياة العملية، ولهذا فقد يكون من الأفضل أن نقتبس هنا بعض نصوصه، مادام وجود الإنسان الداخلى متحداً مع وجوده الخارجي، فإننا يحق لنا أن نقول إن الإنسان هو ما يفعله، وأن من الغرور الباطل أن يعتقد فرد من الناس بأنه فى داخله أعمق منه فى خارجه، لأننا نستطيع أن نرد على هذا الإدعاء بكلمات الإنجيل: «من ثمارهم تعرفونهم» (١). وتلك هى الحال نفسها فى الفن فلو أن رساماً ردىء الرسم أو شاعر عزّيا نفسيهما بأن رأسهما مفعمة بمثل عليا فإن عزائهما سيكون مؤلماً، ولو طلب منها أن تحكم عليهما بما أنتجاه بالفعل من أعمال، بل بمقاصدهما ونواياهما، فإننا يجب أن نرفض هذا الإدعاء الباطل باعتباره ادعاءاً لا معنى له، وقد يحدث العكس فنزعم أننا نستعين بهذا لتمييز المصطنع بين الظاهر والباطن للحكم على انتاج رجال ممتازين فنزعم أن ذلك لم يكن سوى تعبير عن ظاهرهم، لكن حقيقتهم أو باطنهم فقد كان مختلفاً عن ذلك أتم الاختلاف.

فلم يكن هذا الانتاج إلا ترضية لما فى نفوسهم من زهو باطل وغرور منكر لكن هذه الطريقة فى النظر إلى الأمور هى طريق الغيرة التى لا تستطيع أن تحقق شيئاً ذا قيمة فتحقر من شأن ما هو عديم بأن تظهره صغيراً، لا شك أن

---

(١) ولاس: المنطق فقرة ١٤٠ إضافة.

الإنسان يستطيع أحياناً أن يخفى تفصيلات كثيرة من أحداث حياته. لكنه لا يستطيع أن يخفى مجموع حياته الذى سيظهر حتماً فى سباق الحياة حتى أننا نستطيع أن نقول من هذه الزاوية أيضاً أن الإنسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة ما يقوم به من أعمال.

ومما يسمى بالطريقة البرجماتية أو العملية Pragmatic فى كتابة التاريخ [1] أساءت فى دراستها للشخصية التاريخية العظيمة، حين فصلت هذا الفصل الكاذب بين الداخل والخارج، إن المؤرخ البرجماتى يعتقد أنه على حق بل ومضطر فى تعقب البواعث الخفية التى تكمن وراء الوقائع الصريحة للتاريخ، ويفترض أن المؤرخ، فى هذه الحالة، يكتب بعمق أكثر إذا استطاع أن ينزع الهالة التى تحيط بمن عظمناه ومجدناه، غير أننا إذا نظرنا إلى الظاهر والباطن بوصفهما شيئاً واحداً، فلا بدا أن نقول فى هذه الحالة أن عظماء الرجال عبر التاريخ أرادوا ما فعلوا، وفعلوا ما أرادوا [2]. وهيجل هنا، كما هى الحال دائماً فى كل موضوع درسه، يشير إلى وجهة النظر العميقة كما يعرض وجهة النظر السطحية.

٢٩٠ - مقولة الداخل والخارج هى المرحلة الأخيرة لمقولة التضايف، ولقد أصبح المتوسط الذى اختفى أو الذى وجد على نحو ضمنى فقط فى العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء واضحاً وصريحاً فليس فى حالة حياد بالنسبة للخارج على نحو ما كان عليه الحال فى مقولة الكل والأجزاء، بل أصبح كل منهما يتضمن الآخر تماماً ويعتمد عليه اعتماداً كاملاً، هما، من هذه الزاوية يشبهان الموجب والسالب الذى تطور الاعتماد المتبادل فيهما تطوراً تاماً وأصبح ظاهراً صريحاً مقابل المباشرة والحيادية التى كانت قائمة فى مقولة التنوع، فما هو داخلى لابد بالضرورة أن يصبح خارجياً، والعكس صحيح أيضاً.

---

(١) راجع عرضه لهذه الطريقة فى كتابة التاريخ بالتفصيل فى ترجمتنا العربية لكتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ» الجزء الأول ص ٦٧ وما بعدها، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤ (المترجم).

(٢) ولاس. المنطق فقرة ١٤٠ إضافة.

الفصل الثالث

الوجود بالفعل

Actvality

٢٩١ – الانتقال من الظاهر إلى الوجود بالفعل انتقال سهل وبسيط للغاية فقد كنا حتى الآن بصدد سلسلة من المقولات المزدوجة كل واحدة منها تضم جانباً يمثل الماهية وجانباً آخر يمثل تجلى الماهية وهو الظاهر، ثم تعينت الماهية والظاهر فى المقولة الأخيرة بأنهما الداخل والخارج. ولكن توحيد الداخل والخارج هو توحيد الماهية والظاهر، وهذا يعنى أن التمايز بين الماهية والظاهر قد اختفى وأنهما انصهرا فى وحدة واحدة فكل منهما متحد مع الآخر؛ والنتيجة هى وحدة الماهية والظاهر وهى مقولة لوجود بالفعل.

٢٩٢ – ينظر إلى الكون فى دائرة الماهية على أنه: مزدوج فهو جانبان؛ جانب داخلى هو الماهية، وجانب خارجى هو الظاهر. ولكل مقولة، على وجه الخصوص، وجود داخلى ووجود خارجى. لكننا رأينا، بصفة عامة، أن الفصل الأول يدرس من الماهية بوصفها أساساً للوجود العينى، ويعالج الوجود الداخلى والوجود الخارجى، بينما يدرس الفصل الثانى الظاهر أو الوجود الخارجى أو الوجود العينى الخارجى، ومن ثم كان الوجود بالفعل بوصفه المركب فى المثلث هو وحده الداخلى والخارجى، أو وحدة الماهية والظاهر.

٢٩٣ – وعلى ذلك فليس الوجود بالفعل هو الوجود الداخلى فحسب ولا الوجود الخارجى وحده ولكنه الاثنان معاً. لأن الوجود الداخلى والوجود الخارجى لا ينفصلان ولكنهما متحدان. لكن التميز بينهما مرفوع فحسب فهو مع الغائه قائم وموجود. فالوجود بالفعل له كذلك هذان الجانبان: الجانب الداخلى والجانب الخارجى، لكن هذا التميز موجود بداخل هويته الذاتية؛ لأن الداخل هو الخارج، والخارج هو الداخل. فالماهية تظهر نفسها تماماً ولا يوجد شئ فى الماهية إلا ويظهر فى تجلياتها. وهذا التجلى هو الماهية، وهو ما هوى وحقيقى كالماهية سوابسواء.

٢٩٤ – ويستخدم هيجل مصطلح الوجود بالفعل Actuality بالمعنى الذى استخدم فيه غيره من المفكرين لفظ الواقع Reality. ومن ثم فإن الموقف

الذى قادتنا إليه هذه المرحلة من مراحل المنطق هو على النحو التالى:

القول أن العالم الخارجى المباشر هوالواقع الحقيقى Reality يمثل وجهة نظرة وحيدة الجانب لا تصلح إلا من زاوية جزئية تعبر وجهة نظر المذهب المادى ووجهة نظر الحس المشترك. لكن القول بأن العالم الخارجى هو مجرد مظهر أو عدم، أو هو اللاواقع أو اللاحقيقة Unreality والحقيقة هى ما يكمن بداخله أو هى الماهية على نحو ما يوجد براهما عند الهنود، أو الوجود الخالص عند المدرسة الإيلية، وهذا القول هو تجريد وحيد الجانب أيضاً. فلاشك أن العالم الخارجى عبارة عن ظاهر أو مظهر، لكنه مع ذلك ليس عدماً خالصاً، بل هو أساس وماهوى للحقيقة كالماهية سواء بسواء، وما لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نفهم لماذا ينبغى للماهية (سواء أكانت براهما أو الوجود أو غيرهما) أن تتجلى وتظهر نفسها، إنها تفعل ذلك لأن عملية الظهور هذه جوهرية لحقيقتها الخاصة، فبدون مظهرها ستكون هى نفسها غير حقيقية فليست الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل هى الماهية وحدها، ولا هى التجلى أو المظهر وحده، ولكنها الماهية التى تتجلى أو تظهر نفسها. ومن هنا فإننا يجب ألا ننظر إلى العالم الخارجى، أو المظهر، على أنه قناع يخفى وراءه الوجود الداخلى (أعنى أنه وهم أو مايا Maya أو خداع) وإنما ينبغى أن ننظر إليه، على أنه يكشف الوجود الداخلى ويبرزه تماماً لضوء المعرفة. ومن هنا فلو أنك عرفت الخارجى فإن ذلك يعنى ذاته أنك عرفت الداخلى، لأن الخارجى هو تجلى الداخلى أعنى أنه هو نفسه الداخلى.

٢٩٥ - ولو أننا تساءلنا ما المقصود بالموجود بالفعل، بهذا المعنى، فلابد أن يكون الجواب أن «العقلى هو وحده الموجود بالفعل Only the ration-alis actual، فليس كل الوجود الفعلى existerce موجود بالفعل actnal لأن بعض الأشياء الموجودة كالشر، مثلاً، ليست عقلية Rational ومن ثم فإن مثل هذه الأشياء عبارة عن مظهر فحسب أو بطلان خارجى لا يكشف عن العلة الداخلية للعالم. ويحاول أن يبرهن على ذلك بأن يلجأ إلى القول بأن تعريف

الموجود بالفعل actual على أنه وحدة الداخلى والخارجى يتضمن فكرة الضرورة والضرورة تتضمن المعقولية . . Rationaity، ذلك لأن الضرورة هى نفسها المعقولية (فقرة ٧٤ و٧٥). وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورة الآلية الخارجية وإنما هى الضرورة المنطقية التى ترتبط بأحكام العقل فالقول بأن هذا المداد أسود هو مجرد واقعية، فهو على نحو ما هو عليه وحسب. لكن لم كان على هذا النحو ولم يكن على نحو آخر، لم لا يكن أحمر اللون مثلاً..؟ إنه مجرد واقعة موجودة فقط ويمكن أيضاً أن تكون على نحو مضاد أعنى أنها مجرد حادثة عرضية.

أما القول بأن ٢×٢ = ٤ فهو قول ضرورى أو هو يمثل ضرورة. فإذا أمكن أن نبين أن تعريف الموجود بالفعل بوصفه اتحاداً بين الداخلى والخرجى يتضمن من الناحية المنطقية تعريفه بأنه على هذا النحو بالضرورة المنطقية أو لابد أن يكون كذلك فسوف يمكن، من ثم، البرهنة على أن الموجود بالفعل هو العقلى، وهذا هو معنى الفكرة المشهورة التى يعبر عنها هيجل بقوله: «ما هو عقلى موجود بالفعل، وما هو موجود بالفعل عقلى» [(١)]. ومادام الوجود بالفعل هو اتحاد الداخلى والخارجى فإن هذه الفكرة يمكن كذلك أن نعبر عنها بقولنا: إن ما هو عقلى فى العالم الخارجى هو وحده الذى يكشف بحق عن الوجود الداخلى فى الكون.

٢٩٦ - الواقع أن هذه الفكرة تعبر عن موقف جميع الفلسفات المثالية، لأنه إذا كان المنطق هو العقل Reason لنتج من ذلك أن العقل وحده الذى يكشف عن المطلق فى العالم. أما التساؤل عما إذا كانت الفلسفات المثالية تذهب إلى القول بأن كل ما هو موجود عقلى، بما فى ذلك الشر وما يسمى اللامعقول بصفة عامة، فهذا موضوع لابد أن نرجئ الحديث فيه إلى أن ندرسه فيما بعد (فى الفقرات ٤٢٥ - ٤٣٧). أما ما نتحدث عنه الآن فهو أن التوحيد

---

(١) «فلسفة الحق»، التصدير ص ٢٧ - ولاس: المنطق فقرة رقم ٦.

بين الموجود بالفعل وبين المعقولية من ناحية، وبين الضرورة من ناحية أخرى يمثل جانباً جوهرياً فى الفلسفة المثالية، ولذلك فالبرهان الحقيقى على صحته يعتمد على البرهان العالم للمذهب المثالى، كما يعتمد على جميع تلك الاعتبارات التى سقناها فى الجزء الأول من هذا الكتاب. وعلى أية حال فإن هيجل يحاول هنا أن يقوم باستنباط مستقل لهذا الموقف بأن يبين لنا التعريف الذى ساقه الوجود بالفعل يتضمن ضرورة هذا الوجود، ومن ثم، فهو يتضمن معقوليته. وهذا البرهان، لسؤ الطالع غامض وعسير إلى أقصى درجة، كما أن صحته مشكوك فيها، وإن كانت خطوطه الرئيسية تبدو على النحو التالى:

٢٩٧ - المطلوب أن نبرهن على أن: الوجود بالفعل هو نفسه الضرورة وهناك عاملان يتألف منها الوجود بالفعل هما: الداخلى والخارجى، والداخلى، إذا ما نظرنا إليه على حده، هو الإمكان . . Possibility . ذلك لأن الداخلى هو الإنعكاس فى الذات أو الارتباط المجرد بالذات أو هو الهوية، ومن ثم فهو يتبع قانون الهوية الذى يقول إنه يتعين عليه ألا يتضمن أى تناقض داخلى، وكل ما يحتوى بداخله من تناقض ذاتى فهو احتمال أو ممكن Possible . صحيح أن الظروف الخارجية قد تجعل من الواقعة التى تتسق داخلياً واقعة مستحيلة؛ فقد يجوز مثلاً أن أقول «إن السلطان قد يتحول إلى بابا Pope [(١)] إذ بما أنه إنسان فهو يمكن أن يتحول إلى المسيحية ويصبح قساكاثوليكيا... إلخ [(٢)]. والمقصود بكلمة «ممكن» أنه ليس فى العبارة ناقضاً ذاتياً، لكن الظروف الخارجية قد تجعل مثل هذه الحادثة مستحيلة، فإذا قلنا إن الحادثة مستحيلة فنحن فى هذه الحالة ننظر إلى الظروف الخارجية أعنى إلى الإنعكاس فى الآخر أعنى إلى الوجود الخارجى أو الواقعة. أما إذا نظرنا إلى جانبها الداخلى فقط، أعنى إلى هويتهما المجردة لرأينا أنها فى هذه الحالة ممكنة، والإمكان هنا هو من النوع الذى نقول

---

(١) المقصود بالطبع الإشارة إلى السلطان العثمانى بوصفه ممثلاً للرجل المسلم أى يمكن منطقياً أن يتحول زعيم المسلمين ليصبح زعيماً للمسيحيين (المترجم).

(٢) ولاس: المنطق، فقرة رقم ١٤٣ إضافة.

عنه إن الشئ ممكن فى ذاته in ttself أعنى أنه ممكن ما دمنا نسقط من اعتبارنا علاقاته بالأشياء الأخرى [١].

إذا كان الداخلى يمثل الممكن إذا نظرنا إليه على حدة، فإن الخارجى إذا نظرنا إليه بذاته كان العرضى أو الحادث Contingent لأن الخارجى، من ناحية بوصفه وجوداً يوجد بالفعل فهو ليس مجرد إمكان، ومن ناحية أخرى فما دام الداخلى والخارجى متحدان فإن هذا الخارجى هو كذلك داخلى، وبما أنه داخلى فهو إمكان فحسب، ولذلك كان الموجود الحسى هو الذى يوصف بأنه ليس ضرورياً ولكنه ممكن فقط، فنحن حين نقول عن شئ من هذا القبيل، إنه ممكن، أو أنه قد يكون « may » فإن ذلك يعنى أنه قد يكون أيضاً، ومن هنا كان الوجود الحسى الفعلى existence هو الذى لا نجد له مبرراً عقلياً يفسر لماذا لابد أن يوجد على نحو ما هو عليه أو قل إن الوجود الذى يكون الوجود المضاد له ممكن كذلك سواء بسواء . فهذا الحصان بنى اللون لكنه يمكن كذلك أن يكون رمادى اللون ؛ وهذا هو العرضى أو الحادث. أما الضرورة العقلية فهى تلك التى يكون لها أساس فى ذاتها بحيث يكون هذا الأساس علتها ومبررها الخاص. ومن هنا نقول عن البديهيات إنها « واضحة بذاتها » وتعنى بذلك أن مبررها أو أساسها موجود بداخلها ومن ثم فهى ضرورية. أما العرضى أو الحادث فهو ما تعوزه هذه الخاصية. إذا أن أساسه يوجد دائماً فى شئ اخر، فاللون الرمادى لهذا الحصان لا يقوم على علة ذاتية أو مبرر داخلى، وإنما هو نتيجة لظروف خارجية كالوراثة مثلاً؛ فأساس الحادث حادث آخر، وأساس (أو علة) هذا الحادث الآخر حادث جديد . . وهلم جرا. لكن هذا النسق المستمر من التحديدات الخارجية هو نفسه ضرورة، لكنها ليست ضرورة منطقية وإنما هى ضرورة آلية ميكانيكية فحسب. والحادث، من ثم، ضرورى بهذا المعنى، ولذلك كانت الضرورة الآلية متضمنة

(١) لاشك أن السبب فى إدخال مقولة الإمكان فى دائرة الوجود بالفعل يرجع إلى حد ما فى ذاته أعنى مجرد قابلية لم تظهر بعد بالفعل. هيجل بنفس المعنى، يقابل بين الإمكان والوجود بالفعل.

أيضاً فى فكرة الوجود بالفعل.

٢٩٨ - البرهان واضح إلى هذا الحد، لكنه يصبح بعد هذه النقطة غامضاً لأن هيجل يسعى الآن إلى الانتقال من الضرورة الآلية الميكانيكية إلى الضرورة العقلية المنطقية؛ وليس واضحاً تماماً اقترحه لهذا الانتقال. وليس فى استطاعتى أن أفعل شيئاً سوى أن أقتبس ما قاله دكتور مكتجالت Dr. Mctaggart، وإن كان هو نفسه يكرر فحسب تفسير نويل Noel فهو يقول: «يبدو أن هذا الانتقال يعتمد على القول بأننا إذا ما نظرنا إلى الوجود الفعلى existence » ككل لوجدنا أنه يشكل ضرورة ما أعنى أنه لن يكون فى هذه الحالة حادثاً عرضياً وكان يحوى الحدوث والعرضية كعنصر كامن فى جوفه. وهو أن يكون حادثاً عرضياً لأنه يكون له أساس خارجي عنه لكن الحدوث أو العرضية يكون عنصراً فيه لأن كل جزء منه تحدده بقية الأجزاء الأخرى، ومن ثم فكل جزء سيكون أساسه خارجياً عنه ولابد أن ينظر إليه على أنه عرضى حادث مادام أساسه منفصلاً عنه» (١).

٢٩٩ - ولا شك أن ذلك تفسير غامض. لكن الموقف العام لهيجل فيما يتعلق بالوجود بالفعل واضح تمام الوضوح فقوله بأن العقل هو وحده الموجود بالفعل. وتلك نقطة هامة، يعبر عن موقف مترتب على المبادئ الأساسية للفلسفة المثالية (فقرة ٢٩٦). لكن هيجل اختار أن يجرب البرهنة على هذا الموقف بطريقة أخرى، أعنى بأن يبين لنا تعريف الوجود بالفعل على إنه اتحاد الداخلى والخارجى يتضمن القول بأن الوجود بالفعل هو بالضرورة المنطقية شئ واحد، وهذه الضرورة المنطقية هى المعقولية ذاتها. وعلينا، على أية حال، أن نسلم بأن الموجود بالفعل هو الضرورى وهو العقلى حتى نستطيع أن نواصل السير مع تطور هذه الدائرة من المقولات، فالوجود بالفعل يطور نفسه فى ثلاثة مراحل هى:

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٦٥.

١ - الجوهر والعرض.

٢ - السبب والنتيجة.

٣ - التفاعل Receiprocity (أو الفعل ورد الفعل).

التقسيم الأول
علاقة الجوهر

٣٠٠ - الداخلى هو أساس الخارجى. لكنا سبق أن رأينا فى مقولة الوجود بالفعل أن الخارجى هو نفسه الداخلى، ومن ثم فالموجود بالفعل هو المدعوم الأساسى بذاته، بيد أن المدعوم الأساسى بذاته على هذا النحو هو الذى يحدد نفسه بنفسه ولا يحدده شئ آخر، وهذا بالضبط ما نقصده بكلمة «الجوهر Substance» فنحن نقول عن شئ ما إنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائماً بذاته. أما ما هو عكس ذلك أعنى ما له وجود يعتمد على الجوهر، أو ذلك الذى ليس له وجود مستقل قائم بذاته فهو عرض من أعراض الجوهر ومن هنا فإن أول مرحلة من مراحل الوجود بالفعل هى : الجوهر.

ولما كان الجوهر هو أساس نفسه فهو علاقة بالذات، لكن العلاقة بالذات هى الهوية (فقرة ٢٥٣) وبما أنها متحدة مع نفسها فهى اتحاد، وكل علاقة ذاتية على هذا النحو هى علاقة سلبية، وهى حين تميز نفسها من نفسها تصل إلى الإختلاف والتعدد (فقرة ٢٠٨). ولذلك فإن الجوهر يميز نفسه عن نفسه فى تنوع خارجى. لكن ما يخرجه الجوهر من نفسه ليس إلا ذاته، وهكذا يختفى التنوع من جديد فى علاقة ذاتية هى الجوهر، فهو ليس إلا لحظة من لحظات الجوهر ينظر إليها مؤقتاً على أنها شئ منفصل؛ وهذا التنوع للحظات فانية يخرجها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد بوصفها تحولات فى وجوده الخاص

هى ما نسميه : بالأعراض Accidents وما نحن أولاء لدينا الآن علاقة الجوهر بالعرض.

٣٠١ – سبق أن ذكرنا فى مقولة الخارجى والداخلى (فقرة ٢٩١) أن ازدواج الماهية قد اختفى أخيراً. ومن هنا فقد يعترض معترض على هيجل بأن الجوهر والعرض يشكلان زوجاً من المقولات افترضنا أننا تجاوزناه أو أنه قد رفع. وتنطبق هذه الملاحظة ذاتها على مقولات أخرى من مقولات الوجود بالفعل كالسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل. ويرى «دكتور مكتجارت» أن الازدواج الحالى : «ليس الازدواج القديم الذى رفع فى مقولة الداخلى والخارجى. . . ففى استطاعتنا، فيما يرى هيجل، أن نقابل بين الواقع الحقيقى على نحو ما يرى ككل، وبين الواقع الحقيقى على نحو ما يرى كأجزاء. فعلى الرغم من أن المضمون واحد فى الحالتين فإن الكل والأجزاء صورتان منفصلتان بحيث يمكن أن ينظر إلى الواقع الحقيقى Reality من زاوية أى منهما. وقل نفس الشئ على مقولة القوة وتجليها. لكن الأمر هنا مختلف : فالنظر إلى الواقع الحقيقى على أنه جوهر يعنى أنك تنظر إليه على أنه أعراض كذلك، وإذا نظرت إليه على أنه عرض فإنك تنظر إليه على أنه جوهر» [1].

٣٠٢ – مقولة الجوهر هى المقولة التى نظر «اسبنوزا» من خلالها إلى العالم فهو يعرّف المطلق بأنه الجوهر. وإذا تساءلنا عما إذا كانت الإسبنوزية فلسفة حقة أم لا فهذا سؤال تجيب عنه النقطة التى وصلنا إليه الآن فى سير الجدل.

فالجوهر مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتى للفكرة Idea وهو نقطة ضرورية فى مجرى التفسير التدريجى للكون. لكن هذه الفلسفة، وهذا التعريف المطلق، لا يزالان ناقصين غير كافيين إذا قيسا بالحقيقة الكاملة، وهذا ما يبرهن عليه مواصلة سير الجدل بعد هذه النقطة. أعنى أن القول بأن المطلق هو الجوهر قول صحيح، لكن القول بأنه ليس جوهراً فحسب وإنما هو بالأحرى، إذا ما

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة ١٧٦.

فهمناه على نحو أعمق، ذات أو روح، هو الحقيقة الأبعد التى ينبغى علينا أن ننشدها.

التقسيم الثانى

علاقة السببية

٣٠٣ - بما أن الجوهر علاقة ذاتية سلبية فهو يضع أعراضه ويتجلى فى الأعراض، وبما أن العرض آخر بالنسبة للجوهر، فهو يسلب الجوهر أو ينفيه لكن الجوهر يعود فيمتص العرض فى جوفه، وهو بذلك ينفى نفيه ويصبح سلبية مطلقة (فقرة ٢٠٤)، وعلى آية حال فعنصر السلب عبارة عن نشاط أو خلق أو قوة، ولقد سبق أن شرحنا السبب الذى يجعلنا ننظر إلى عنصر السلب على أنه قوة فى الجزء الأول من هذا الكتاب (فقرة ٤٣) وليس ثمة حاجة إلى إعادة شرحه هنا. ومن هنا كان الجوهر سلبية مطلقة فهو نشاط مطلق أو قوة مطلقة إنه جوهر نشاط فعال يضع قوة يخرجها من ذاته.

الجوهر يضع نفسه على أنه عرض. لكن ما يضعه وما يخرجه من داخله هو ذاته ولذلك فإن ما يضعه هو جوهر. ومن هنا كان العرض جوهراً آخراً وعندئذ يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعال يمارس نشاطه فى جوهر آخر يتقبل هذه الممارسة وصفه جوهراً متقبلاً Passive وتلك هى مقولة السبب والنتيجة. الجوهر النشط الفعال هو السبب، والجوهر المتقبل هو النتيجة.

التقسيم الثالث

علاقة التفاعل

٣٠٤ - تعتمد السببية على التفرقة بين الجوهر الفاعل active والجوهر المنفعل Passive لكن هذه التفرقة لا يمكن الإبقاء عليها وتدعيمها فالأفعال أو التقبل Passivenass هو تجريد محض. فما هو منفعل أو متقبل هو أيضاً فعال نشط (أنه جوهر أيضا)، وفى استطاعتنا أن نبرهن على ذلك فى صورة فكرية خالصة أولاً، ثم فى صورة أمثلة تجريبية ثانياً.

فاذا ما بدأنا بالصورة الفكرية الخالصة لاحظنا أن النتيجة هى، مثل السبب جوهر. وإذا كان الجوهر يمارس تأثيراً من حيث هو قوة فاعلة (فقرة ٣٠٢) فإن التفرقة بين السبب والنتيجة تنهار لأن كلا منهما سبب وكلا منهما نتيجة، فالجوهر «أ» مثلاً، بوصفه فاعلاً يوثر فى الجوهر «ب» بوصفه منفصلاً، ولكن «ب» بوصفه فاعلاً يؤثر كذلك فى «أ» وهذا هو التفاعل أو «الفعل ورد الفعل».

٣٠٥ - أما من الناحية التجريبية ففى استطاعتنا أن نقول إنه كانت الحرارة تذيب الشمع فإننا فى هذه الحالة يمكن أن ننظر، إذا شئنا، إلى الحرارة على أنها جوهر فعال وإلى الشمع على أنه جوهر منفعل، وعلى هذا النحو سيكون لدينا علاقة بالنتيجة، لكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر فى الشمع ما لم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب؛ ولذلك فطبيعة الشمع جزء من طبيعة السبب. فمن طبيعة الحرارة أن تؤدى إلى هذه النتيجة فى الشمع، لكن من طبيعة الشمع أيضاً أن يسلك هذا المسلك إزاء الحرارة، فها هنا حالة نشاط متبادل.

وفى استطاعتنا أن نرى هذه النتيجة ذاتها فى صورة متقدمة من حياة الإنسان الروحية؛ فنحن نتحدث عن المغريات والمثيرات التى تحدق بنا من جانب كما لو كنا نتحول إلى موجودات سلبية متقلبة تماماً فى حالة الإغراء وغير أن إغراءنا يتم فى الواقع، بسبب استمالة المثيرات الخارجية لمشاعرنا وانفعالاتنا أى

أن هناك نشاطاً حقيقياً من الجانبين معاً. ولو كنا سلبيين فحسب لكان الإغراء مستحيلاً.

ولما كانت مقولة التفاعل مقولة متقدمة على هذا النحو الذى يجعلنا نقف على أعتاب لمقولات الروحية للفكرة الشاملة فمن الطبيعى أن نتوقع أن توجد الأمثلة الكاملة لها فى الحياة الإجتماعية والروحية للإنسان.

وهذا هو السبب فى أننا كثيراً ما نجد عسيراً علينا أن نقول، حين نلج ميدان التاريخ والعلاقات الإجتماعية، إلى أى حد، مثلاً، تعتبر القوانين والدساتير فى أمة مصدراً لقوانيها وشرائعها وما تكف عنه هذه الصعوبة هو أننا نتحرك فى دائرة لا يكفى فى فهمها أن نستخدم مقولة السببية لأن المقولة الحقيقية هنا هى مقولة التفاعل.

وعلى الرغم من أن الأمثلة الواضحة لمقولة التفاعل إنما توجد فى مراتب عليا من مراتب الوجود، فإن هذه المقولة، شأنها شأن جميع المقولات الأخرى، يمكن أن تنطبق على الكون بأسره، ولقد وصلنا الآن إلى تلك المرحلة من مراحل الفكر التى ينظر فيها إلى الكون ككل على أنه يشكل دائرة مغلقة على نفسها من الفعل ورد الفعل المتبادلين. فكل جزء من أجزاء الكون يؤثر، على نحو مباشر أو غير مباشر، فى كل جزء من آخر.

٣٠٦ - يرى «هتشون سترلنج . . H. Stirling» [١]. الذى يعتبر تفسيره، على الأقل هنا، تفسيراً هاماً. أن مقولة التفاعل تمثل المرحلة التى وصلت إليها الفلسفة قبل هيجل. فالمراحل المختلفة للفكرة التى طورت نفسها جدلياً فى المنطق قد رفضت نفسها كذلك فى الزمان فى صورة مذاهب فلسفية متعاقبة فلدينا فى فلسفة «بارمنيدس» و«هيراقليطس» سلسلة المقولات التى تمثل المثلث الأول. الوجود والعدم والصيرورة أما عالم الفكر الحديث، فيما قبل هيجل، فقد كانت تسيطر عليه مقولات الهم، ومن ثم فتصوراته الأساسية هى التى تمثلها

(٧) فى كتابه «سر هيجل» الجزء الأول ص ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٤٥، وفى فقرات أخرى.

مـقـولات الماهيـة. لهـذا نجـد لدينا فى التطور الجـدلى للفكر فى المنطق سلسلة المقولات الآتية: الجوهر والسببية، والتفاعل، وذلك هو نفسـه التسلسل التاريخى فاسبنوزا يمثل الجوهر وهيوم يمثل السببية، وكانط يمثل التفاعل... وواضح طبعاً ما يقصد بالقول بأن الفكرة الرئيسية عند هيوم هى السببية على الرغم من أن قيمة الملاحظ مشكوك فيها. ويرى «سترلنج» أن كانط يمثل التفاعل لأن الفكرة الرئيسية فى فلسفته هى عالم التجربة. وهذا العالم، كمما تعرف، هو المحصلة المشتركة من التفاعل المتبادل بين الأشياء فى ذاتها وبين الصور الذاتية للإدراك الحسى (الزمان والمكان) والفكر (المقولات)، أو بعبارة أخرى إن حقيقة الأشياء الجوهرية هى: التأثير المتبادل بين الذات والموضوع أما المقولة الجوهرية عند هيجل - وهى التى جعلته يتقدم ويجاوز جميع الفلسفات السابقة إنما توجد فى مقولة الفكرة الشاملة Notion.

القسم الثالث

نظرية الفكرة الشاملة

تمهيد :

٣٠٧ – تظهر الفكرة الشاملة من سير الجدل فى مقولة التفاعل، وهى آخر مقولة فى دائرة المادية. لكن لكى نفهم ما هى الفكرة الشاملة. وكيف تستنبط من التفاعل، فقد يكون من الخير أن نعود القهقرى إلى الجوهر، ونتعقب فى إيجاز خطوات الجدل من هذه النقطة.

الجوهر يضع نفسه فى العرض، ومادام العرض هو نفسه ما يخرجه الجوهر من ذاته فهو جوهر كذلك. ومن ثم فالجوهر الأول يؤثر فى الجوهر الثانى، ولدينا فى هذه العلاقة مقولة السبب والنتيجة : السبب هو الجوهر الفعال. والنتيجة هو الجوهر المنفعل. ولكن مادامت النتيجة جوهراً فهى كذلك فعالة. ومن ثم فهى سبب يؤثر فى السبب السابق. وعلى ذلك يكون لدينا تفاعل. وفى كل مقولة فى ضده أولاً بوصفه عرضاً ثم على أنه نتيجة ثانياً وأخيراً على أنه جوهر فعال.

والجوهر وضده يتحدان الآن فى هوية واحدة فى مقولة التفاعل. بحيث يختفى التمييز بين السبب والنتيجة. لأن السبب قد أصبح نتيجة، وأصبحت النتيجة سبباً. وعلى ذلك فقد أصبح الجوهران شيئاً واحداً.

سوف يصعب علينا أن نفهم ذلك إذا حصرنا أنفسنا فى محيط الأمثلة التجريبية وحدها، إذ لا شك أنه، على الرغم من أن الشمس والأرض يؤثر كل منهما فى الاخر، فإنهما لا يصبحان لهذا السبب متحدين. ولكن الشمس والأرض هما شيئان يفوقان السبب والنتيجة، ذلك لأن فكرتهما تشمل بالإضافة إلى المقولات مجموعة من المواد التجريبية. لكى تفهم وجهة نظر هيجل علينا أن نضع فى ذهننا السبب والنتيجة الخالصة، تماماً كما أن اتحاد الوجود والعدم لا يعنى الوجود الجزئى كالعشاء، مثلاً، هو والعدم الجزئى، كاللاعشاء، مثلاً، شئ واحد، فكذلك لنا نقصد أن السبب الجزئى كالشمس مثلاً ونفيه النتيجة الجزئية : الأرض، بل علينا أن نجرد هذه الفكرة من المادة التجريبية بحيث ينصب تفكيرنا

على السبب الخالص، وسوف نجد أنه لا يوجد شئ فى هذا السبب الخالص أكثر من سببيته ومادامت النتيجة هى السبب، والسبب هو النتيجة، ولاشئ فيهما غير ذلك (أى أنهما خلو من كل مادة تجريبية) فإن الإثنين متحدان اتحاداً كاملاً.

نحن نصل الآن إلى فكرة عن؛ موجود يخرج من نفسه إلى ضده، وحين يفعل ذلك لا ينتقل إلا إلى نفسه فحسب، وهذا الضد لا يصبح شيئاً جديداً مختلفاً، وإنما يبقى، حتى فى التضاد، متحداً مع نفسه فى هوية واحدة.

وهذا هو تعريف الفكرة الشاملة. فهذا الوجود هو كذلك عود مطلق إلى الذات لأننا نجد فى مقولة التفاعل أو «أ» تعين «ب» ولكن «ب» تعين «أ» كذلك.

وهذا يعنى أن «أ» تعين نفسها، فإذا ما انتقلت إلى ضدها فإن ضدها ينتقل إليها أيضاً، ولكن مادام ضدها هو ذاتها فإن هذه الحركة الآخيرة ليست سوى عود من الذات إلى نفسها. بيد أن هذا الموجود الذى يتصف بأنه حين ينتقل إلى ضده إنما ينتقل إلى ذاته أو أنه يبقى طوال الوقت بلا تغير داخل ذاته، هذا الموجود لم يعد جوهراً ولكنه أصبح الفكرة الشاملة.

٣٠٨ – هكذا يتم الاستنباط الجدلى لمقولة الفكرة الشاملة. لكن ذلك أن يقنع حديث العهد بقراءة هيجل فسوف يقول متسائلاً؛ «السبب، والجوهر، والكيف، والكم، تلك كلها أفكار مألوفة، وكل إنسان يعرف معناها لكن من منا سبق أن سمع بهذه الفكرة الشاملة؟ ما هى هذه الفكرة الشاملة؟ إننا قد نفهم الاستنباط، ولكننا لن نستطيع أن نفهم هذه الفكرة الشاملة التى انتهى إليها الاستنباط». ويرجع سبب هذه الحيرة، فى جانب من جوانبها، إلى أن القائمة التى وضعها كانط للمقولات لم تكن تضم مثل هذه المقولة، ولم تتضمن تقسيم يقابل مقولات الفكرة الشاملة عند هيجل. ويمكن أن نقول إن مقولات الوجود عند هيجل تقابل، إلى حد ما، مقولات الكيف والكم عن كانط ومقولات الماهية تقابل مقولات الإضافة والجهة. ولكننا لا نجد عند كانط مقابلاً لمقولات الفكرة الشاملة. إن اكتشاف الفكرة الشاملة يمثل، على وجه الدقة، جانب الجدة فى

فلسفة هيجل أو هو الخطوة التى سارها بعد كانط.

إن أول ما ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا هو أن ما استنبطناه هنا هو دائرة جديدة للفكر تختلف عن كل من دائرة الوجود ودائرة الماهية. لقد كانت مقولات الوجود تتسم بالمباشرة أى أنها مستقلة. فكل مقولة من مقولاته إنما تدل على أنها شئ مستقل قائم بذاته. صحيح أن سير الجدل بين لنا أن هذا الاستقلال ظاهرى فحسب، وأن الكيف ليس معزولاً بالدرجة التى يبدو عليها، ولكنه يتضمن الكم... إلخ. لكن ذلك يحتاج إلى الفكر لكى يرغم مقولات الوجود على الانتقال من عزلتها إلى علاقتها بجيرانها. وهكذا اتسم الوجود بسمة المباشرة.

لكن هذا اللون من الوجود ينقلب ويصبح زائفاً فهو ينتقل إلى الماهية. ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد من الممكن أن ننظر إلى الحقيقة على أنها مباشرة، بل أن ينظر إليها على أنها توسط فمقولات الماهية تتوسط الواحدة منها الأخرى صراحة، فكل مقولة متوسطة عن طريق ضدها، الهوية عن طريق الإختلاف، والموجب عن طريق السالب، والسبب عن طريق النتيجة..إلخ. والنقطة الهامة التى يجب أن نتنبه إليها هنا هى أن كل مقولة متوسطة لا عن طريق نفسها، وإنما عن طريق شئ مختلف عنها هو ضدها.

وقد تحطمت هذه الفكرة كذلك فى مقولة التفاعل، لأن ضد الوجود أو الجوهر، الذى يتوسطه، قد تحول لكنه لم يصبح ضده على الإطلاق، وإنما أصبح هو نفسه. وعلى ذلك فقد يصبح ينظر إلى الحقيقة الآن على أنها تتوسط نفسها بنفسها، وهذه هى وجهة نظر الفكرة الشاملة. فالموجود هو المباشرة، والماهية هى التوسط بالآخر، والفكرة الشاملة هى التوسط الذاتى. أعنى الفكرة الشاملة هى وجود يبقى فى ضده متحداً مع نفسه، وهو بذلك يتوسط نفسه.

وما دام كل توسط قد انهار هنا وتحول إلى هوية من ناحية، ومادام التضاد الذى هو نفسه قد تلاشى، فإن الفكرة الشاملة قد أصبحت من جديد مباشرة. ولكن مادامت الفكرة الشاملة، من ناحية أخرى، تتوسط نفسها فهى بذلك توسط. ومن هنا كانت الفكرة الشاملة تمثل اتحاد المباشرة والتوسط، إنها

مركب الوجود (المباشرة)والماهية (التوسط)، وعلى ذلك فهى تظهر هنا، بحق على أنها العضو الثالث فى المثلث الكبير للمنطق وهو الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة.

٣٠٩ - لاشك أن السؤال: «ما المقصود بالفكرة الشاملة؟» لا يزال بغير جواب. لكن لابد أن نتذكر أننا هنا إنما نحدد فقط الملامح العامة للفكرة الشاملة. ومن المستحيل أن نأمل فى تحديد أكثر قبل أن نصل إلى العرض التفصيلى للمقولات التى تشملها هذه الدائرة فهناك سوف نجد أن هذه المقولات تتصف بالتوسط الذاتى الذى سبق أن ذكرناه. أما الآن فمن المحال أن نقول أكثر من مكونات الفكرة الشاملة هى السمة العامة للتوسط الذاتى لقد كانت كل مقولة فى دائرة الماهية متوسطة عن طريق ضدها.

أما فى دائرة الفكرة الشاملة، فإن كل مقولة لا تزال بمعنى ما، متوسطة عن طريق ضدها، لكن هذا الضد هو على نحو مباشر ذاتها. فقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تمايزاً حيث لا يوجد تمايز، أو هو تمايز لكنه فى الوقت ذاته اتحاد وهوية على نحو مطلق؛ وتلك هى فكرة التوسط الذاتى، ولو أننا فهمناها فإننا نكون قد أدركنا معنى الفكرة الشاملة.

٣١٠ - وقبل أن نواصل السير إلى العرض التفصيلى للفكرة الشاملة، نود أن نشير إلى ثلاث ملاحظات هى على النحو التالى:

أولا: أن الفكرة هى دائرة العمل Reason. ولقد كان الوجود هو وجهة نظر الإدراك البسيط فى حين كانت الماهية وجهة نظر (قارن فقرة رقم ٥٤٥) واتسمت الماهية بسمات: الاختلاف، والتمييز، والتوسط، أما السمة التى تتميز بها الفكرة الشاملة فهى اندماج التوسط وامتصاص كل التميزات داخل هوية مطلقة. ومن ثم كان مبدؤها هوية الأضداد. فتبدو الأضداد الآن على أنها متمايزة تمايزاً مطلقاً لكنها متحدة اتحاداً مطلقاً أيضاً. وهذا هو مبدأ العقل.

٣١١ - ثانياً: وكما كانت الماهية هى دائرة الضرورة، فكذلك نجد أن

الفكرة الشــاملة هى دائرة الحـرية ذلك لأن التـوسط الذاتى هو التـعـين الذاتى، والموجود الذى يعين ذاته موجود حر أما الضرورة فهى التعين بواسطة الآخر. ونحن الآخر فى دائرة الماهية، فى صورة الضد، يقف فى مواجهة الماهية صفة شيئاً مختلفاً عنها، أما الفكرة الشاملة فقد تغلبت على هذا التضاد وامتصت ضدها فى جوفها. فالضد الذى يعينها يبدو على أنه ذاتها فحسب، وهى بهذا الاعتبار لايعنيها شئ آخر غير ذاتها : ومن ثم فهى حرة أى أن التعين بالآخر الذى يمثل الضرورة تحول إلى تعين ذاتى، وهذا هو معنى قول هيجل «إن حقيقة الضرورة هى الحرية»[1].

٣١٢ - وثالثاً وأخيراً، فإننا نجد الفكر فى دائرة الفكرة الشاملة قد أصبح لا متناهياً، وينتج ذلك أيضاً من التعين الذاتى للفكرة الشاملة. فالفكر المتناهى هو الفكر الذى يعوقه ضده، أما حين يمتص هذا الضد فلن يكون ثمة شئ خارجى عن الفكر ومن ثم يصبح فكراً لامتناهياً، وسوف يتضح ذلك على نحو أكثر جلاء حين نصل إلى المرحلة الأخيرة فى دائرة الفكرة الشاملة وهى : الفكرة المطلقة.

والمراحل الثلاث للفكرة الشاملة هى :

١- الفكرة الشاملة الذاتية.

٢ - الفكرة الشاملة الموضوعية، أو الموضوع.

٣ - الفكرة.

(١) ولاس : المنطق فقرة ١٥٨.

الفصل الأول

الفكرة الشاملة الذاتية

٢١٣ - تنقسم الفكرة الذاتية إلى:

١ - الفكرة الشاملة، بما هى كذلك أعنى أن الفكرة الشاملة «فى ذاتها» أو ضمناً an sich.

٢ - الحكم، وهو الفكرة الشاملة الذاتية حين تشطر نفسها فى تضاد أو الفكرة الشاملة خارج ذاتها Ausser sich.

٣ - القياس، وهو عودة الفكرة الشاملة من هذا التضاد إلى ذاتها أو الفكرة الشمالة من أجل ذاتها Fur aich.

وهكذا نجد أن هذا الجزء من المنطق يعالج نفس الموضوعات التى يدرسها المنطق الصورى. لكن فى حين أن المنطق الأرسطى تجريبى كله فإن المعالجة الهيجلية تستهدف أن تكون عقلية. وتطالعنا كتب المنطق التقليدية بأن هنا كذا وكذا من أنواع القضايا، وكيف وكيف من أشكال القياس.. إلخ، وهى تخبرنا بذلك على أنه واقعة قائمة وموجودة دون أن تقدم لنا سبباً لما تقول. والقول بأن هناك أشكالاً أربعة للقياس هو واقعة عمياء لا عقلية أو هو يعبر عن اتفاق مطلق وعرضية كاملة محض صدفة، تماماً كالقول بأن هناك خمس قارات على ظهر هذا الكوكب (الأرض). والمبرر الوحيد الذى يجعلنا نزعم أن هناك مثل هذه الأنواع الكثيرة من الحكم أو مثل هذه الأشكال الكثيرة من القياس هو فى بساطة أننا نجدها كذلك فى التجربة. ويقول هيجل: «إننا بهذه الطريقة نصل إلى منطق تجريبى empirical Logic، وهو يقيناً علم عجيب لأنه معرفة لا عقلية لما هو عقلى. والمنطق على هذا النحو يقدم لنا مثلاً سيئاً للغاية على تطبيق دروسه الخاصة» (١).

ومن ناحية أخرى فإن المعالجة الهيجلية للموضوع نفسه تسير وفقاً للمنهج الجدلى فالأنواع المختلفة من الحكم والقياس لا تقرر فحسب، وإنما تستنبط وبهذه

---

(١) مكرن Macron ص ١٦٣.

الطريق يرتفع المنطق من مستوى الوقائع التجريبية المكدسة إلى مستوى العالم العقلى الذى ينبغى أن يكون، بوصفه علماً للعقل، فوق جميع العلوم الأخرى.

التقسيم الأول
الفكرة الشاملة بما هى كذلك

التقسيم الفرعى الأول
الكلى ... The Universal

٣١٤ - تؤدى بنا السمة العامة للفكرة الشاملة التى قادنا إليها الجدل إلى: عوامل الفكرة الشاملة أيضاً؛ فالفكرة الشاملة هى وحدة الضدين، ومادام ضدها يتحد معها فى هوية مباشرة، فهى من ثم هوية مطلقة. وهذه الوحدة أو الهوية هى الكلى. وحتى الكليات الحسية الشائعة: كالإنسان، والمنضدة، والمنزل، تمثل هذه السمة وهى أيضاً تعبر عما هو متحد فى هوية واحدة بين الجزئيات المختلفةولكن كلية الفكرة الشاملة تختلف - على نحو ما سوف نرى - اختلافاً أساسياً عن هذه الكليات المجردة.

٣١٥ - الفكرة الرئيسية هنا، وأعنى بها أن ما يتوسط نفسه هو هوية مطلقة هذه الفكرة يسهل فهمها. لكن لو كان الكلى هو فى بساطة هذه الهوية فقد يظهر سؤال كيف يختلف هذا الكلى عن مقولة الهوية التى ظهرت فى بداية دائرة الماهية..؟ والجواب هو أن هذه المقولة كانت هاوية مجردة، وكان يقابلها الاختلاف المجرد بوصفه ضدها. أما هنا فالكلى هوية تحوى فى جوفها ضدها. فهى لا تتحد كذلك مع ضدها. وهى على هذا النحو هوية عينية. صحيح أنه قد ظهر أن مقولة الهوية فى دائرة الماهية تتضمن كذلك مقولة الاختلاف. لكن المهم أن

ذلك قد ظهر، ولم يكن صريحاً. وأما هنا فالكلى، كما سنرى، هو نفسه ضده على نحو صريح ومباشر.

التقسيم الفرعى الثانى

الجزئى .. The Particular

٣١٦ - مادامت الفكرة الشاملة تعارض نفسها بنفسها، فإنها بذلك تسلب نفسها، وتعين ذاتها، وهذا العنصر السالب أو التعين هو الاختلاف أو الجزئية إنه الفصل Differntia (بالمعنى المنطقى للفظ) الذى يحدد الجنس Genus (الكلى) وهكذا نصل إلى الجزئى. فالفكرة الشاملة هى هوية الضدين. الكلى هو جانب الهوية، والجزئى هو جانب التعارض.

التقسيم الفرعى الثالث

الشخصى أو الفردى

٣١٧ - على هذا النحو نجد الفكرة الشاملة تسير إلى تضاد ذاتها، وهذا التضاد هو الجزئية. ولكن ضدها ليس سوى ذاتها فحسب. وهذه الهوية بين ضدها ونفسها تؤلف سلباً للسلب، وهكذا تعود الفكرة الشاملة إلى نفسها. ذلك لأن الفكرة الشاملة إذا ما سلبت نفسها أولاً، وأصبحت ضدها، فإن هذا التضاد قد سلب الآن مرة أخرى، وتحول إلى هوية مطلقة. ومن ثم فعودة الفكرة إلى نفسها على هذا النحو هى وحدة الكلى والجزئى، إذ هو اتحاد الهوية والاختلاف أعنى أنه الشخصى والفردى. ويمكن أن نشرح هذا الاستدلال نفسه بطريقة أخرى فنقول: الفكرة الشاملة الأصلية حين تتحول إلى ضدها فإنها تخلق ثنائية داخل نفسها، لكن هذه الثنائية تلغى مباشرة من جديد، وهى فى عودتها إلى

نفسها تصبح وحدة جديدة أو اتحاداً جديداً، ولكنها الآن اتحاد معين مادامت حددت نفسها أو عينت ذاتها من خلال الجزئى. وهذا الاتحاد الذى يعين نفسه على نحو مطلق هو: الشخصى أو الفردى.

ايضاحات

٣٦٨ - ليس الكلى والجزئى والفردى ثلاث مقولات، وإنما هى ثلاث لحظات أو عوامل لمقولة واحدة لا تنقسم هى الفكرة الشاملة، فكل لحظة هى ذاتها الفكرة الشاملة كلها، وهى كذلك متحدة اتحاداً مطلقاً باللحظتين الأخريين. وذلك هو على وجه الدقة طابع الفكرة الشاملة: فهى من ناحية تميز نفسها فى عواملها، لكنها من ناحية أخرى تظل موجودة فى هذه التمييزات متحدة مع نفسها اتحاداً مطلقاً حتى أنه لا يمكن لهذه التمييزات أن تفسدا اتحادها المشف المطلق أو وحدتها وهويتهما الذاتية البسيطة.

فلحظة الكلية هى لحظة الوحدة الذاتية البسيطة للفكرة الشاملة أعنى أنها تمثل عامل الاتحاد والهوية فى الفكرة؛ أما لحظة الجزئية فهى عامل الاختلاف، وعلى الرغم من أنها تكون ضداً للكلية فإنها متحدة معها. إذ كلما وقف الكلى فى مواجهة ضده فهو واحد من إثنين فحسب أعنى أنه يصبح جزئياً، وهكذا يتحد الكلى والجزئى فى هوية واحدة. أما الفردية فهى، من ناحية ثالثة، وحدة الكلى والجزئى. وإذا ما نظرنا إلى الكلى والجزئى على هذا النحو بوصفهما عاملين فى الفردية فإننا نستطيع أن نقول أن كلا منهما هو بالتالى الفردية بأسرها (من حيث أننا سبق أن ذكرنا أن الكلى والجزئى متحدان). وهكذا يتحد الكلى والجزئى والفردى اتحاداً كاملاً تكون كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث ممثلة للحظتين الآخريين بالإضافة إلى نفسها. ومن هنا كانت كل لحظة هى الفكرة الشاملة التى لا تنقسم.

ومن الواضح أننا وصلنا الآن إلى الدمج المطلق للتوسط كله أو إلى الهوية

فى الاختلاف على نحو مطلق أو العكس إلى الاختلاف فى الهوية، وهذه العملية هى التى شكل وجود العقل نفسه.

٣١٩ - المصطلح الألمانى الذى يرادف الفكرة الشاملة هو: der Be-griff ومن المترجمين من يترجمه «بالتصور Concept». لكن الغالبية العظمى من الذين ترجموا النصوص الهيجلية أو الذين شرحوها يترجمون هذا المصطلح فى هذا السياق بالفكرة الشاملة Notion[1] ويبدو أن هذه الكلمة الأخيرة أفضل من كلمة «التصور» إذا من الأهمية الأساسية أن نميز بوضوح بين الفكرة الشاملة وما نسميه عادة بالتصور. فكل فكرة مجردة فى أحاديث الناس اليومية مثل: الإنسان، المنزل، البياض، الخيرية. إلخ، توصف عادة بأنها تصور، ويطلق على مثل هذه التصورات اسم الكليات. وتوصف الدائرة العامة لمثل هذه الكليات بأنها دائرة الكلى. غير أن الكلى بهذا المعنى يختلف أتم الاختلاف عن الكلى الهيجلى الذى هو عامل من عوامل الفكرة الشاملة، وإذا لم يكن هذا الفرق واضحاً فى ذهننا فسوف يكون من المستحيل علينا أن نفهم الخصائص الجوهرية للفكرة الشاملة: فالتصور المألوف هو كل مجرد أما الكلى عند هيجل فهو عينى Concrete. الأول مجرد لأنه يستبعد من ذاته الجزئى والفردى. «فالإنسان الذى ألف هذا الكتاب» فرد. وكلمة «إنسان» كلى و«الذى ألف هذا الكتاب» هو الجزئى أو الفصل differentai. وكلمة «إنسان» الكلية تستبعد بصفة خاصة كل الخصائص الجزئية، وبالتالى فهى تجريد فارغ غير متعين. لكن الفكرة الشاملة تظهر من الناحية الجدلية من مقولة التفاعل بوصفها توسطاً ذاتياً أو تعيناً ذاتياً، ومن ثم فهى تظهر بوصفها هوية تعين نفسها على نحو مطلق. وبما أنها هوية فهى كلية، ولكن هذه الهوية متعينة، ومن ثم فهى فى الوقت نفسه جزئية لأن التعين هو الجزئية. والكلية التى هى فى نفس الوقت جزئية هى الفرد أو الشخص وهكذا نجد أن الفكرة الشاملة ليست تجريداً فارغاً كالتصورات التى

(١) ومع ذلك فإن مستر مكرن Macron قد واصل ترجمة هذا المصطلح بالتصور فى كتابه «نظرية المنطق الصورى عند هيجل».

تتحدث عنها كتب المنطق، وإنما هى عينية تماماً.

وإذا سأل سائل: ما هى الأمثلة التى يمكن أن نسوقها للكليات الحقيقية إذا كانت التجريدت المألوفة كالإنسان، والمنزل، والكتاب. إلخ، ليست كليات حقيقية كان الجواب هو أن مقولات المنطق، وكذلك الأفكار الشاملة التى تشمل عليها فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح هى أمثلة لهذه الكليات الحقيقية. ومن ثم فإن الكلى «الوجود» هى كلى حقيقى لأنه يخرج من داخله الجزئى الخاص به وهو «العلوم»، ويصبح عينياً فى «الصيرورة».

٣٢٠ - فى استطاعتنا الآن أن ندرك أن الفكرة الشاملة هى العصب الخفى وهى السر، وهى الحياة السارية فى المنطق كله. كما أننا نستطيع الآن أن نفهم معنى العبارة التى ذكرها هيجل فى بداية دائرة الوجود وهى «الوجود هو الفكرة الشاملة ضمناً»[١]. لقد كنا فى الواقع ندرس الفكرة الشملة طوال دراستنا للمنطق حتى منذ أول خطوة فى دائرة الوجود، ولكن الفكرة الشاملة هناك كانت مختبئة، وقد ظهرت الآن إلى النور بوصفها الحقيقة الداخلية لعملية السير كلها، الآن فقط وصلنا إلى الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة بعد أن كانت فكرة شاملة بوصفها وجوداً تاة وبوصفها ماهية تارة آخرى أعنى بعد إختفائها وراء صور أخرى شتى غير صورها الخاصة، لقد كانت فيما سبق ضمنية وأصبحت الآن صريحة علنية.

فى كل مثلث المنطق نجد أن أول مقولة هى الكلية، والمقولةالثانية هى الجزئى، والثالثة هى الشخصى أو الفردى فالوجود هى الكلى، وهذا الكلى متحول إلى عنصر سالب أو تعين أو إختلاف أعنى إلى عدم، وهذا هو الجزئى لكل الكلى، أو الوجود مادام قد تعين بالجزئية أو الإختلاف على هذا النحو فإنه يصبح فرداً هو الصيرورة، وتلك هى العملية ذاتها التى نجدها طوال سير المنطق، كما نجدها فى تقسيم المذهب نفسه. فالفكرة المنطقية بصفة عامة هى الكلى، والطبيعة هى الجزئى

---

(١) ولاس - المنطق فقرة رقم ٨٤.

أو هى دائرة الإختلاف أما الشخصى أو الفردى فهو الروح العينى.

٣٢١ - وأخيراً لابد أن يكون قد اتضح الآن. لماذا تسمى هذه الدائرة من المنطق باسم الفكرة الشاملة الذاتية أو باسم الذاتية. فما تدرسه هو بالضرورة الفكر، أعنى لتصورات، والأحكام. والأقيسة. وينظر إلى الكون الآن على أنه ذاتية أو فكر، ويذهب هيجل إلى أن الذات هى الفكرة الشاملة، والعكس أن الفكرة الشاملة هى الذات. وأبسط طريقة تفهم بها هذا القول هو أن نعود إلى كانط الوعى وشطره نصفين؛ المادة المعطاة، والصورة. والنصف الآخير هو المقولات، والزمان، والمكان. وهذه كلها خاصة بلأنا أو الذات، أو هى الذات نفسها. أما المضمون المادة فهو يأتى من الخارج، وهو بما هو كذلك ليس الذت. وإذا تساءلنا الأن ما المقصود بالذات (أو الأنا) فى ذاتها بمعزل عن هذا المضمون الجزئى أو ذاك الذى يتصادف وجوده فى لحظة من اللحظات لكان الجواب هو أن الذات (أو الأنا) هى الفكر الخالص. أعنى أن الذات عند كانط هى المقولات الإثنتى عشرة أما عند هيجل فهى الفكرة الشاملة التى تمثل جملة أو مجموع المقولات كلها وهى السر الداخلى لهذه المقولات لقد كانت الذات أو لأنا عند كانط ذات مجردة أو هى كلى مجرد أو هوية خالصة متحدة مع نفسها، ومن ثم ظل السؤال؛ كيف ولماذا تميز المقولات نفسها إلى إثنتى عشرة مقولة؟ يمثل مشكلة بغير حل. أما عند هيجل فقد وجد الحل لهذه المشكلة فالذت بوصفها الفكرة الشاملة هى كل عينى يقسم نفسه إلى الجزئية لكنه يظل مع ذلك كلياً، وبما أنها عينية فهى تشمل جميع المقولات، وهى نفسها كل المقولات.

الفصل الثانى

الحكـــم

The Judgoment

٣٢٢ – يضع المنطق الصورى نظريته فى الحدود، ويصنفها، وهى النظرية التى تقابل عند هيجل الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة. وهو بذلك يقرر، بغير مبرر وبلا معنى، أن هناك أحكاماً إلى جانب الأفكار الشاملة أو لتصورات ثم تراه يبدأ فى ترتيب أو تصنيف هذه الأحكام بنفس الطريقة التعسفية، وأخيراً يدرس الصور المختلفة للحكم بوصفها مجرد وقائع توجد على ما هو عليه دون أن يقدم مبرراً لذلك. وبعد أن يفرغ من نظريته فى الأحكام تراه يبدأ بنفس الطريقة التجريبية فيقرر أن هناك أقيسة، وأن أنواع الأقيسة هى كيت وكيت.

أما طريقة السير عند هيجل فهى مختلفة عن ذلك أتم الإختلاف فلم يقدم لنا هيجل فى دائرة الوجود، أو دائرة الماهية، كما فعل كانط، مجرد قائمة للمقولات لا معقولة جمعها بطريقة تجريبية ثم رتبها فى أى نظام، لكنه استنبط المقولات، كل واحدة من الأخرى، استنباطاً نسقياً. وهو نفس الطريقة يستنبط الحكم من الفكرة الشاملة، والقياس من الحكم، أما الأنواع المختلفة من الحكم والقياس فسوف تستنبط كلها فى مكانها المناسب بوصفها مراحل عليا للتطور الذاتى للفكرة.

٣٢٣ – وعلى ذلك فالفكرة الشاملة تنتقل بالضرورة إلى الحكم، وعلينا الآن أن نعرض لهذا الإنتقال المنطقى. لقد ظهر الحكم من لحظة الفردية، لأن الفردى بوصفه عودة للفكرة الشاملة إلى نفسها فهو عبارة عن سلب للسلب أو سلب مطلق. ومن هنا تندمج التميزات بين الكلى والجزئى وتختفى فى الفردى، وهكذا يصبح مباشرة. وإذا وصفناه بأنه مباشرة فإننا نصفه بأنه وجود مستقل لأن المباشرة هى نفسها الإستقلال (قارن فقرات ٢٣٨ – ٢٣٨). والفردى هو فى الوقت ذاته عبارة عن شمول Totalit لأنه يشمل الكلى والجزئى فى جوفه. إنه شمول الفكرة الشاملة أو مجموعها، وهو لذلك كل مستقل مغلق على ذاته. لكن الجزئى والكلى يمثل كل منهما شمولاً أيضاً لأن كلا منهما متحد مع الفردى فى هوية واحدة فكل منهما، إذن، شمول أو كل مستقل مباشر وهكذا تنقسم

الوحـدة الأصليـة للكرة الشـاملة إلى هذه الشـمـولات الثـلاثة Totalies الـذى يسـتـقل كل منهـا عن الآخـرين. وعـامل الاسـتـقـلال هو الذى يؤدى إلى هذا الإنفصال. وعلى هذا النحو نجد أن لحظات الفكرة الشاملة التى كانت فيما سبق متحداه اتحاداً مطلقاً قد انفصلت الآن، وأصبحت كل واحدة مستقلة عن الآخرى. وهذا التمـايز أو هذا الإنفصال لوحدة الفكرة الشاملة إلى شمولات مستقلة هو الحكم[1]. وينبـغى علينا أن نلاحظ أن التـمـايز والإنفـصـال لا يدخل إلى الفكرة الشـاملة عن طريقنا نحن، وإنما الفكرة بنشـاطها الذاتى تمايز نفسها وهى بفعلها الخاص تصبح حكمـاً، وهذا هو الطابع الأصيـل للاستنباط المنطقى كمـا سبق أن لاحظنا.

وهذه الحـقـيـقـة مـوجـودة فى كلمـة الحكم الألمانيـة Urtheil فالإشتقاق اللغوى لهذه الكملة يعنى التقسيم أو الإنقسام الأصيل أو الإنفصل والتمايز لاتحاد سابق.

٣٢٤ - مـا قـد كان ضـمـنياً فى الفكرة الشـاملة قد أصبح الآن واضـحاً صريحاً فى الحكم. فلقد سبق أن رأينا أن الفكرة الشـاملة تتألف من ثلاثـة عوامل متمـيزة ومتحدة فى وقت واحد. وعامل الوحدة والإتحاد لا يستبـعد. فكل حكم يقرر فى وقت واحد الاختلاف والهوية لعوامل الفكرة الشاملة. ومن ثم ففى قضية مثل «هذه الوردة حمـراء»، نجد أن «هذه الوردة» عبـارة عن فـرد بينمـا نجد حمراء هى الكلى، وإذن فالمضمون الحقيقى للقضية باستثناء المادة التجريبية هو:

---

(١) قارن فقط ٢٢٩ من هذا الكتاب.

التقسيم الأول
الفردى هو الكلى

فلدينا هنا أولاً وقبل كل شئ انفصال الفردى والكلى واختلافهما. فهما الطرفان النهائيان للحكم، وقد وضعنا على أنهما مختلفان الواحدة عن الآخر. فالموضوع مختلف عن المحمول، وإلا أعنى إذا لم يكن ثمة إختلاف فلن يكون لدينا سوى قضية تعبر عن مبدأ الهوية مثل «الوردة هى الوردة»، وإذا كنا نجد الاختلاف واضحاً على هذا النحو فإننا نجد أيضاً أن الرابطة المنطقية Copula تعبر عن الهوية. فالحكم يقرر أن الموضوع هو المحمول. وسوف نلتقى بعد قليل بأنواع أخرى من الحكم تقرر حقائق «الجزئى هو الكلى»، و«الفردى هو الجزئى». وعلى هذا النحو نجد أن ما كان ضمنياً فى الفكرة وهو اختلاف وهوية عواملها قد أصبح الآن صريحاً فى مراتب عليا من الحكم.

٣٢٥ - تبدو المرحلة التى وصلنا إليها الآن فرصة مناسبة لكى نوضح مشكلة ربما حيرت القارئ المبتدئ لهيجل. فلقد سبق أن رأينا أن مقولات المنطق يمكن أن تنبطق لا على هذا الواقع الجزئى أو ذلك فحسب بل على الواقع كله (فقرة ١٦٩) ومن هنا فقد يظن ظان أن مقولات الفكرة الشاملة الذاتية لا تنطبق على الوعى وحده أو على الفكر الذاتى إذ أن الفكرة والحكم والقياس، كما تفهم بالمعنى المألوف، صور للفكر الذاتى فحسب، غير أن ذلك فهم خاطئ لهيجل لأن مقولات الفكرة الشاملة، كغيرها من مقولات المنطق، شاملة فى مجالها. ومن هنا يقول هيجل صراحة: «كل شئ عبارة عن حكم»[1]. وسوف يقول فيما بعد: «كل شئ عبارة عن فكرة شاملة لأن كل ماهو موجود عبارة عن شئ مفرد أو فردى، وطبيعة الفردى هى أنه مركب الكلى والجزئى». «هذا الكتاب الذى أمامى»، هو فرد أو الكتاب فردى، ولكنه كلى لأنه عضو فى فئة «الكتاب»، وهو

(١) ولاس - المنطق فقرة ١٦٧.

جزئى لأنه «أمامى هنا»، وحين توضع عوامل وجوده على نحو صريح بوصفها متحدة ومنفصلة كما هى الحال حين نقول «ما أمامى هو كتاب» فذلك هو الحكم. ونفس هذه الملاحظات تنطبق أيضاً على القياس على نحو ما سنرى بعد .

لقد كان القول بأن كل شئ هو الفكرة الشاملة متضمناً فى فلسفة أرسطو حيث نجده يذهب إلى كل ما هو موجود عبارة عن فرد أو شئ مفرد يتركب من مادة وصورة، والمادة هى الجزئى والصورة هى الكلى.

لكننا قد نوافق على أن مقولات الفكرة الشاملة تنطبق على الفكر وحده لا على الأشياء، غير أننا لابد أن نضيف فى هذه الحالة أن نظرية الفكرة الشاملة نفسها تعنى أن الكون لم يعد ينظر على أنه مجموعة من الأشياء . فقد تجاوزنا مرحلة العلم بمقولاته عن الشئ، والقوة، والمادة...إلخ. وأصبح ينظر إلى الوجود الفعلى كله الآن على أنه بالضرورة فكر ولاشئ سوى الفكرى. وتلك هى الزاوية الأساسية التى تنظر منها الفكرة الشاملة بوصفها وجهة نظر الفلسفة لا العلم. وكل مقولة تقدم لنا تعريفاً للعالم وللمطلق فى آن واحد، والتعريفات التى تقدمها الفكرة الشاملة هى أن العالم فكر، وأن المطلق ذات. ومنها هنا كانت صور الفكر، والفكرة الشاملة، والحكم والقياس هى بالضرورة صور الواقع والمطلق ذاته.

٣٢٦ – ويطور الحكم نفسه في أربع مراحل عليا هى: ١ – حكم الكيف. ٢ – حكم الانعكاس. ٣ – حكم الضرورة. ٤ – حكم الفكرة الشاملة. (وسوف نلاحظ أن هيجل قد تخلي هنا عن التقسيم الثلاثى المعتاد).

التقسيم الفرعى الأول
حكم الكيف

٣٢٧ - انشطرت عوامل الفكرة الشاملة فى الحكم فأصبح كل منها الآن مستقلاً ومحايداً للآخر! وهكذا نجد أن الحكم هو انتقال الفكرة الشاملة من الآخرية؛ وهى فى القياس تعود إلى نفسها وتجتمع العوامل مرة أخرى فى هوية مطلقة. ومن ثم فإن الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف تطوراً لحركة تدريجية تبدأ من الإستقلال الكامل لعوامل الفكرة الشاملة إلى العودة إلى هويتهما الذاتية التى تصل فى النهاية فى القياس. ومن هنا كانت أول صورة للحكم هى تملك الصورة التى نجد فيها عامل الفردية والكلية أو الموضوع والمجموع مستقلين غير مرتبطين وكل عامل منها محايد للآخر. وهذا القول فيه يعنى أننا نبدأ بالحكم المباشر، وهذا هو حكم الكيف وهو أولا:

(أ) حكم الاثبات

٣٢٨ - والصورة العامة لهذا الحكم هى:

«الفردى هو الكلى». وكل حد من هذين الحدين مباشر، فالفردى مباشر فهو موضوع فردى مثل «الوردة». والكلى مباشر، وهو الكلى الذى ليس متوسطاً أو الذى يحتوى فى جوفه على الجزئى والفردى، ولكنه الكلى المجرد، ولأنه كلى مجرد معزول إلا يرتبط إرتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو يمثل خاصية أو سمة معزولة أو كيفاً للموضع. ونحن فى هذه الحالة نصل إلى مثل «الوردة حمراء»، فالإحمرار ليس ضرورياً للوردة ولا يعبر عن ارتباط ذاتى بالوردة، وإنما هو خاصية عارضة فقط لصقت بالوردة صدفة واتفاقاً ولازمتها، فليس ثمة ضرورة تحتم أن تكون الورده حمراء. فليس هناك إرتباط منطقى ضرورى بين فكرة الإحمرار وفكرة الوردة، وهكذا تظهر إلى النور مباشرة مثل هذا اللون من

الحكم مادامت لا توجد علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول. وهذا هو حكم الاثبات.

(ب) حكم السلب

٣٢٩ - حكم الإثبات كان يقرر أن الفردى هو الكلى. ولكن مادمنا قد أثبتنا أنهما لا يرتبطان على الإطلاق أو إنهما لا يرتبطان إلا بعلامة التلازم الخارجى، ومادام منعزلين ومنفصلين على هذا النحو فإن إثبات هويتهما - وهذا ما يهدف إليه أساساً حكم الاثبات - يصبح باطلاً، وعلى هذا تكون الحقيقة بالأحرى هى أن:

الفرد ليس هو الكلى

كقولنا إن «الوردة ليست حمراء» وهذا هو حكم السلب.

وينبغى ألا نأخذ تعبيراً «ليس كلياً» أو ليست حمراء هنا بالمعنى العقيم الفارغ الملئ بالمتناقضات المنطقية كما هى الحال فى قولنا العقل ليس أحمر، وإنما يجب أن يكون معناها «ليست حمراء وإنما لها لون آخر. وهذا يعطينا الحكم التالى: «الوردة لها لون ما» وهو حكم يرادف هذه الصورة:

الفردى هو الجزئى

والضرورة التى تضطرنا إلى أن نأخذ تعبير «ليس كلها» بهذا المعنى هى أننا لسنا الآن فى دائرة الأسماء الفارغة، وإنما دائرة الفكرة الشاملة العينية، فإذا لم يكن الفردى هو الكلى فلا يمكن أن يكون «ليس هو الكلى» بالمعنى الفارغ المتناقض لأن ذلك سوف يضعه خارج دائرة الفكرة الشاملة كلها. ومن ثم فإذن لم هو الكلى فلابد أن يكون هو العامل الآخر من عوامل الفكرة الشاملة وهو الجزئى.

وعلى ذلك فالحكم السلبى هو كذلك إيجابى سواء بسواء أو هو يمكن التعبير عنه فى صورة إيجابية وهى: الفردى هو الجزئى.

(جـ) الحكم اللامتناهى

٣٣٠ - لأن الحكم السلبى هو كذلك حكم إيجابى فهو بالتالى باطل تماماً مثل الحكم الإيجابى، ولنفس السلب، ولقد ذكرنا الأن أن الفردى هوالجزئى. ولكن هاتين المتناهيتن لا ترتبطان رغم أننا قررنا أنهما يتحدان فى هوية واحد، فلا يقال الآن إن «الوردة حمراء» وإنما يقال أن «للوردة لونا ولكن لونهاهو مجرد كيف طارئ عرضى للوردة كاحمرارها سواء بسواء. فنحن الآن لا نقبل سوى أن ننسب إلى الوردة الدائرة العامة للون فحسب دون أن نحدد لوناً فردياً. لكن ذلك لا يؤثر فى حيادية الموضوع والمحمول.

لقد قرر الحكم الإيجابى كيفاً فردياً (كالإحمرار) للموضوع. ولكن الحكم السلبى نفى هذا الكيف الفردى وإن ظل يسمح بأن تحمل الدائرة العامة التى يندرج تحتها هذا الكيف (وهى اللون) على الموضوع. ولكن مادام الحكم السلبى يصبح زائفاً كالحكم الإيجابى سواء بسواء؛ فإن ما يبقى لدينا الآن بوضع حقيقة مرجحة هو أن دائرة عامة معنية أو كلياً معنياً قد استبعد تماماً بالنسبة للموضوع. وسوف يظل الموضوع، كما كان شيئاً فردياً، فى حين يكون المحمول شيئاً كلياً لا يرتبط على الإطلاق بالموضوع وهذا هو الحكم اللامتناهى مثل «العقل ليس فيلا» و«الأسد ليس مائدة»، «العقل ليس أحمر».

٣٣١ - والحكم اللامتناهى هو آخر صورة من صور حكم الكيف. لكن قبل أن ننتقل إلى الدائرة الثانية للحكم، وقد يكون من المفيد أن نوضح بأمثلة هيجل الخاصة ما سبق أن ذكرناه من أن الحكم لا ينطبق على الفكر الذاتى فحسب، ولكنه ينطبق كذلك على الواقع كله بحيث نجد أن كل شئ عبارة عن حكم. إن الحكم السلبى والحكم اللامتناهى لا يختلفان إلا فى نقطة واحدة هى أن الأول ينكر كيفاً جزئياً للموضوع فحسب بينما يسلم بالدائرة العامة التى يندرج تحتها هذا الكيف؛ فى حين أن الحكم اللامتناهى ينكر حتى هذه الدائرة العامة. فالجريمة فيما يرى هيجل، حكم لا متناهٍ، فى حين أن قضية سلوك معين فى القضايا المدنية تعبر عن حكم سلبى. وهكذا نجد أن الطرف الثانى أو المتظلم فى النزاع المدنى

على ملكية قطعة من الأرض لا ينكر قانون الملكية بصفة عامة، ولكنه على العكس يؤكد هذا القانون، ويستند إليه فى دعواه، وإنما ينكر فحسب الحق الجزئى للمدعى عليه. فى حين أن اللص من ناحية أخرى ينكر قانون الملكية تماماً، ومن هنا فإن فعله يعبر عن حكم لامتناه[1]. وبالمثل نجد أن المرض عبارة عن حكم سلبى فى حين أن الموت حكم لا متناهٍ، لأننا، فى حالة المرض، نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سلبت. أما فى الموت فنحن نقول عادة أن الجسد والروح، أو الموضوع والمحمول، قد انفصلا تماماً[2].

التقسيم الفرعى الثانى
حكم الانعكاس

٣٣٢ - يوحى الحكم اللامتناهى الآن بأنه يعبر عن الحقيقة، لكن الواقع أنه ليس حكماً على الإطلاق، دع عنك أن يكون حكماً صادقاً. إنه مجرد مجموعة من الكلمات التى لا معنى لها. ويبدو ذلك من الناحية التجريبية فى قولنا مثلاً: «العقل ليس فيلا»، فهو قول سخيف تماماً ولا معنى له على الإطلاق. والقول بأن اللامتناهى ليس حكماًعلى الإطلاق يكون أكثر وضوحاً لو أننا تأملناه من الناحية التجريدية بوصفه فكراً خالصاً لأنه لا يعبر إلا عن تضاد كامل بين الموضوع والمحمول أو بين الفردى والكلى، فالموضوع ليست له الآن أية علاقة، مهما يكن نوعها، بالمحمول، وبما أن المحمول قد تحطم على هذا النحو فقد تحرر بدوره من الموضوع بحيث يترك الموضوع يقف وحيداً معزولاً؛ مجرد فردى يرتبط بذاته، ويحذف الآخر من ذاته تماماً غير أن الحكم لابد أن يقرر شيئاً من العلاقة بين الموضوع والمحمول. وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق، فإن ذلك حكم بأنه

---

(١) قارن أيضا فيما بعد فقرة ٥٤٨.

(٢) ولاس - المنطق فقرة ١٦٣ إضافة.

ليس هناك حكم.

وهذا التناقض الذاتى للحكم اللامتناهى يضطرنا إلى مواصلة السير نحو دائرة جديدة. فمادام الموضوع الآن عبارة عن فرد معزول فإن ما يحذفه، أعنى المحمول، هو شئ غيره تماماً. لكن حتى الحذف نفسه هو أولاً وقبل كل شئ علاقة. وهكذا نصل إلى فكرة يعبر فيه المحمول عن علاقة بالموضوع الذى هو آخر بالنسبة له. ومادامت هذه الآخرية لم تتحد بأى آخر جزئى فهى لا يمكن أن تكون سوى الآخرية بصفة عامة، أعنى عالم الأشياء الأخرى؛ وهذا هو حكم الإنعكاس، وبدلاً من أن يكون محموله كيفاً معزولاً كالأحمر مثلاً أو الحار، أو ما يشم.. إلخ، فسوف يكون صفة مثل «مفيد» «خطر» صحى ...إلخ. وتعبر مثل هذه المحمولات عن علاقة الموضوع بالأشياء الأخرى أو بالعالم بصفة عامة. فلو قلنا مثلاً «هذا المنزل نافع» فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالحاجات البشرية. ويصدق نفس هذا القول على قضايا مثل: «هذا الجسم ثقيل» وهى تعنى أن له علاقة جاذبية الأرض. ولما كانت مثل الأحكام تعبر عن النسبية، والإرتباط بالأشياء الأخرى، والتوسط، بدلاً من مباشرة حكم الكيف فإنها تقابل دائرة الماهية، وتسمى أحكام الإنعكاس.

(أ) الحكم الفردى . . . Singular Jud.

٣٢٣ - كان موضوع الحكم الكيفى هو الفرد، وفى انتقالنا إلى أحكام الإنعكاس نجد أن المحمول هو وحده الذى تغير، ومن هنا يظل الموضوع كما هو دون تغير. فالمحمول الآن يعبر عن النسبية. ويعطينا ذلك الحكم الفردى الذى يستخدم محمولات مثل «نافع» ويطبقها على فرد واحد مثل «هذا المنزل نافع». وعلى هذا النحو تتخذ هذه القضية صورة: «الفردى هو الكلى».

(ب) الحكم الجزئى . . . Particular. Jud.

٣٣٤ - الحكم الفردى حكم كاذب لنفس السبب الذى من أجله كان الحكم الإيجابى حكماً كاذباً. ففى الحالتين نجد أن الفردى هو الكلى. لكن صفات مثل «نافع» و«ثقيل»، وما شابه ذلك تمثل كيفيات عارضة تماماً للشىء مثل الاحمرار والحلاوة فليس ثمة ارتباط ضرورى بين الموضوع والمحمول فإذا أردنا أن نبلغ الحقيقة فلابد للمحمول أن يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع بحيث تكون العلاقة بين الإثنين باطنية وضرورية، وسيكون الموضوع فى هذه الحالة فردياً، وسيكون المحمول نفس الشئ أعنى الطبيعة الداخلية للشئ، على نحو ما يعبر عنها على أنها كلى، وسوف يتحد الحدان اتحاداً حقيقياً على نحو ما يفترض الحكم أنه يفعل. لكن فى حالتنا الراهنة نجد أن ما يقرره الحكم غير صحيح ؛ فالنفع، والثقل ليسا طبيعة جوهرية للشئ أكثر من الإحمرار، ومن ثم ليس صحيحاً فى هذه المرحلة أن الفردى هو الكلى، وإنما الحقيقة هى بالأحرى أن الفردى ليس هو الكلى. فما هو الكلى، إذن، إن لم يكن الفردى؟ لابد أن يكون هوالجزئى. وهذا يؤدى بنا إلى أن :

الجزئى هو الكلى

مثل بعض المنازل نافعة، وهذا هوالحكم الجزئى.

٣٣٥ - لابد أن نلاحظ أننا فى الوقت الذى نجد فيه أول صورة من صور الحكم الكيفى كاذبة وأن هذا السلب يلحق بالمحمول، فإننا نجد الآن أن السلب يلحق بالموضوع. فحين ظهر، فى الأحكام الكيفية، أن الفردى ليس هو الكلى استنبطنا الحكم بأن الفردى هو الجزئى (قارن فقرة ٣٢٩). ونحن الآن، على نفس الأساس، نستنبط الحكم بأن لجزئى هو الكلى. ولقد استنتجنا فيما سبق من الحكم بأن الوردة ليست حمراء الحكم بأن للوردة لوناً آخر، لنا الآن نستنبط من الحكم بأن المنزل ليس نافعاً بأنه ليس هذا المنزل ولكن بعض المنازل الأخرى هى النافعة. ولقد غير السلب فى الحكم السلبى محمول القضية من الكلى إلى ما ليس كلياً أعنى إلى الجزئى. أما السلب هنا فهو يغير الموضوع من الفردى إلى ما ليس

فردياً أعنى إلى الجزئى.

٣٣٦ - ولما كنت عاجزاً عن فهم المبرر لطريقة هيجل التعسفية الواضحة هنا فقد سبقتها فى عباراته. وهو يقول فى المنطق الكبير: «مادام حكم الانعكاس ليس حكماً إيجابياً مثبتاً فحسب، فإن السلب لا يلحق مباشرة بالمحمول الذى ليس تلازماً وإنما هو صفة داخلية ذاتية الشئ، وعوضاً عن ذلك يلحق التغير والتعين بالموضوع [1]. ويقول فى الموسوعة: «إن قولك هذا النبات مفيد للصحة، لا يتضمن فحسب أن هذا النبات المعين نافع للصحة، وإنما يتضمن كذلك أن أنواعاً أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة كذلك؛ وعلى هذا النحو يكون لدينا الحكم الجزئى (بعض النبات مفيدة للصحة..إلخ) [2].

٣٣٧ - ويرى دكتور مكتجارت [3] أن السبب الذى جعل هيجل ينظر الآن إلى التغير على أنه يلحق بالموضوع لا بالمحمول هو يأتى. لقد وجدنا فى الحكم الكيفى أن يصبح كاذباً على الرغم من أنه يقرر أن الفردى هو الكلى. ونحن، من ثم، قد غيرنا المحمول لنا دون أن نجعله مناسباً للموضوع. ولقد وجدنا الآن أن ذلك بغير جدوى لأن ذلك لم يسلمنا إلى الحدود المقابلة التى تنشدها، ومن هنا فإننا الآن فى حجكم الإنعكاس نحاول تجربة تغير الموضوع لنجعله مناسباً للمحمول. لكن الإعتراض على مثل هذا التفسير الذى يقول به مكتجارت هو أن الجدل ليس تقدماً نقوم به نحن عن طريق إجراء التجارب وينبغى ألا يكون كذلك. فلاشك أن التناقض الذاتى فى مقولة ما هو الذى يضطرنا إلى الانتقال إلى مقولة أخرى يحل فيها التناقض. لكن ينبغى ألا توجد المقولة الجديدة بفضل صياغتنا الذاتية لمقولة يتصادف أنها تحل التناقض بحيث نكون نحن الذين أتينا بها، فى هذه الحالة، لتحل الإشكال. بل لابد للمقولة القديمة أن تخرج من جوفها

---

(١) مكرن ص ٢٠٧.

(٢) ولاس - المنطق فقرة ١٠٥ إضافة.

(٣) شرح على منطق هيجل فقرة ١٩٨.

المقولة الجديدة، وهذه النقطة الأخيرة هى موضع الصعوبة هنا. أما تفسير دكتور متجارت فقد يعبر عن موقف هيجل تعبيراً سلمياً ولو صح ذلك فإن هيجل لا يكون قد قدم لنا استنباطاً حقيقياً أصيلاً.

(جـ) الحكم الكلى

٣٣٨ - الحكم الجزئى حكم سلبى بقدر ما هو حكم إيجابى. فالحكم بأن بعض الناس سعداء يتضمن فى الوقت نفسه أن بعض الناس ليسوا سعداء [١]. ومن ثم فهذه القضية لا تعطينا أية معلومات عن الفرد، لأن أى إنسان فرد يمكن أن يندرج فى فئة بعض الناس سعداء، أو فى فئة بعض الناس غير السعداء... والمشكلة هنا الآن هى أن نجعل الفردى يناسب الكلى؛ لأن الفردى لا يناسب الكلى كما هى الحال فى الحكم الفردى، ولذلك فإننا نرفعه إلى مرتبة الجزئى. ولما كان قد اتضح الآن أن اتساع الفردى وامتداداه نحو الجزئى لم ينجح فى حل المشكلة، فإننا لابد، مرة أخرى، أن نعد الجزئى نحو الكلى. وهذا يعطينا الحكم الكلى:

كل الناس فانون، غير سعداء، غير معصومين من الخطأ..إلخ.

(١) فى كتب المنطق التقليدية جدال حول ما إذا كانت كلمة «بعض» سوف تؤخذ لتعنى «بعضاً» فقط كما يستخدمها هيجل هنا أم لا، ومعظم الكتاب يخالف هيجل فى هذا الصدد.

التقسيم لفرعى الثالث

حكم الضرورة

٣٣٩ - يوصف موضوع الكم الآن بالكلية أو الشمول. وهذا الشمول يظهر أولاً، على أنه ذاتي فحسب، بمعنى أننا نحن الذين نجمع كل أفراد الفئة الواحدة معاً، ونطلق عليه لفظة « كل » ولكن ثانياً. هذا الشمول هو فى الحقيقة موضوعى لأنه يكون جنساً Genus وهو بذلك يمثل الطبيعة الجوهرية والأساس النهائى للأفراد الذى لا يكون لهؤلاء الأفراد وجود بدونه، فكل الناس، فيما يبدو، يتسمون بسمة لا توجد فى الحيوانات وهى وجود حلمات الأذن -ear Lobes عندهم[1]. ولكن حيازة زيد أو عمر لحلمات الأذن هو مجرد عرض لا يرتبط بخصائصها الجوهرية، فحتى إذا ما فقدا حلمات الأذن فسوف يظلان على ما هما عليه أعنى بشراً. أما الشمول الذى تتضمنه القضية التى تقول « كل إنسان.. » فهو شمول مختلف تماماً؛ فلا يستطيع زيد أو عمر أن يكون تقياً، أو موسيقياً، أو عاقلاً، أو شجاعاً.. إلخ. ما لم يكن إنسان أولاً. ومن ثم فكونه إنساناً يشكل الطبيعة الداخلية الجوهرية لكل منهما، فهذا الشمول ليس خارجياً يلحق بهما من الناحية الذاتية، ولكن على العكس يعبر عن موضوعيتهما الجوهرية. إنه ما بهما يكونان. وتشير اللغة إلى هذا الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية حين تقول: «الإنسان» بدلاً من قولنا « كل الناس» الإنسان فان، وغير معصوم من الخطأ.. إلخ.

هذا هو حكم الضرورة.. ولقد سبق أن رأينا فى الحكم الكيفى، وحتى فى

---

(١) هذا المثل التوضيحى، كما علمت، غير صحيح. فالقرود العليا التى تشبه الإنسان لها « حلمات إذن » وإن كانت حلمة الإذن لا تبلغ تطورها النهائى وحجمها الأخير إلا فى الموجود البشرى، ويحتمل أن يكون ذلك هو ما يقصده هيجل. وعلى أية حال فإن عدم صحة المثل الذى يضربه هيجل لا يؤثر، بالطبع، فى سلامة البرهان.

حكم الإنعكاس، أن المحمول كان يرتبط بغير رابطة ضرورية. إنما بطريقة عرضية حادثة فحسب. فقد تكون القضية «الوردة حمراء واقعة Fact ولكن المرء لا يستطيع أن يجد لذلك سبباً جوهرياً. فى حين أن الوردة لابد أن تكون نباتاً، لأنها أن لم تكن كذلك لما كانت وردة صحيح أنه من الممكن أن تكون وردة دون أن تكون حمراء، لكنها لا يمكن أن تكون وردة دون أن تكون نباتاً. فكون الوردة حمراء ليس إلا مجرد عرضية. أما كونها نباتاً فذلكم هو طبيعتها الجوهرية. فنحن هنا نتقدم خطوة كبيرة فى تطوير الحكم. فكل أنواع الحكم تقرر هوية الموضوع والمحمول واتحادهما، ولكن هذا التقرير كان كاذباً فى أول لون صادفناه من ألوان الحكم. فقد كانت عوامل الفكرة الشاملة، فى الحكم الكيفى، منفصلة لا تؤثر الواحدة فى الأخرى، فلم يكن بين الوردة والإحمرار علاقة حقيقية، دع عنك أن يكون بينهما هوية. ومن هنا كان هذا اللون من ألوان الحكم كاذباً لأنه يقرر وجود علاقة بين الموضوع والمحمول حيث لا توجد بينهما علاقة فى حقيقة الأمر. أما الآن فى حكم الضرورة، فقد أصبح الموضوع والمحمول مرتبطان بعلاقة ضرورية. لقد كانت الوردة واحمرارها لا يؤثر كل منهما فى الآخر، ولكن الوردة والنبات يرتبطان بالضرورة وليسا فى حياد على الإطلاق.

٣٤٠ – وأول صورة لحكم الضرورة هى:

(أ) الحكم الحملى

يقرر الحكم الحملى، ببساطة، الرابطة الضرورية بين النوع والجنس مثل «الوردة نبات».

(ب) الحكم الشرطى المتصل

٣٤١ – لما كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول هى الآن رابطة الضرورية فإن الأخير لهذا السبب، يعتمد على الأول. ومن هنا فإن الحكم يمكن أن يوضع

الآن فى هذه الصيغة. إذا كانت هناك وردة، فهناك نبات، أو بصفة عامة: «إذا وجد(أ)، وجد(ب)» وهذا هو الحكم الشرطى المتصل.

(جـ) الحكم الشرطى المنفصل

٣٤٢ - إن ما يعبر عنه الحكم الشرطى فى الحقيقة هو أن وجود الجنس Ganus يعتمد على وجود النوع Species. فاذا كانت هناك وردة فهناك نبات، أو بعبارة أخرى لا يكون للجنس وجود منفصل عن نوعه فالكلى لا يوجد إلا فى الجزئى: فالنباتات ليست شيئاً مختلفاً عن الورد، والسوسن. وزهر الزينة.. إلخ. فشئ واحد هو نفسه يؤخذ مرة فى شموله (الجنس) وتارة أخرى فى جزئيته (النوع). ويكشف لنا ذلك عن النقص الجوهرى للحكم الشرطى المتصل الذى يقر إعتماد الجنس على نوع واحد فقط من أنواعه بدلاً من اعتماده على جميع الأنواع. إذا وجدت الوردة، وجد النبات، لكن من الصواب أيضاً أن نقول: أنه إذا وجد السوسن، وجد النبات، أى أن وجود النبات لا يعتمد على وجود نوع واحد، كالورد، بل على وجود كل الأنواع.

ومعرفة هذا النقص تعطينا فى الحال الحكم الشرطى المنفصل الذى يقرر أن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه فالنبات ورد، وسوسن، وأقحوان.. إلخ. أو النبات إما أن يكون ورداً أو سوسناً ..إلخ، أ إما أن تكون ب أو جـ أو د.

وعلينا أن نلاحظ بصفة خاصة هنا أن هوية الموضوع والمحمول، والتى تقررها جميع الأحكام، هنى هنا صادقة لأول مرة فى الحكم الشرطى المنفصل فالموضوع هو الجنس، والمحمول هو مجموع أنواعه. لكن الجنس هو نفسه مجموع أنواعه، فالشئ نفسه يوضع مرتين: مرة فى كليته فى الموضوع، ومرة أخى فى جزئيته فى المحمول.

التقسيم الفرعى الرابع
حكم الفكرة

٣٤٣ - لما كان الموضوع المحمول الآن متحدين مع اختلافهما، فإننا نجد أمامنا مرة أخرى الوحدة الأصلية فى الاختلاف، أو الاختلاف فى الوحدة وباختصار نجد أمامنا الفكرة الشاملة فعوامل الفكرة الشاملة التى سبق أن انشطرت قد عادت الآن إلى الهوية الذاتية.

غير أن الحكم الشرطى المنفصل، رغم أنه يظهر هوية الكلى والجزئى، (أو الجنس والنوع) فإنه يعاب عليه أنه يترك الفردى بغير نصيب. لقد بين لنا أن الكلى لا يوجد إلى فى الجزئيات لكن ما زال علينا أن نرى وجوده يهبط إلى أن يصل إلى الأفراد.

وبعبارة أخرى مازال علينا أن نعثر على محمول كلى يتحد إتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفردى مثل هذه الوردة وهذه الصورة. والحكم الذى يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفكرة؛ ولابد لمثل هذا الحكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً ويتحدان، مع ذلك فى هوية واحدة، فالمحمول لابد أن يكون هو نفسه فى كليته الموضوع فى فرديته. بعبارة أخرى لابد للمحمول أن يمثل الطبيعة لكلية الجوهرية للموضوع. ولابد للحكم أن يقرر إنفاق الموضوع أو إختلافه مع طبيعته الجوهرية الخاصة مع تصوره الكلى، أو ما ينبغى أن يكون لابد أن يبين لنا للفرد، وهو الموضوع، ينسجم أو لا ينسجم مع سمته الخاصة. فالمحمول، على ذلك هو المثل الأعلى الذى لابد أن يتطابق معه الموضوع إذا كان الموضوع هو ما يدل عليه، ويقرر الحكم ما إذا كان يطابق معه على هذا النحو أم لا. وعلى ذلك فإن الطبيعة الجوهرية للإنسان هى عقله، والحكم الذى يقرر أن الإنسان عاقل أو غير عاقل سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان هو ما تتضمنه فكرته الأساسية، أعنى أنه سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الإنسان حقاً أم لا. أما القول بأن

الإنسان أفطس الأنف لا يتعلق بإنسانيته فهو يظل إنساناً سواء أكان أفطس الأنف أو لم يكن. لكن القول بأن الإنسان غير عاقل أو لا عقل له فذلك يدمر إنسانيته الأساسية، أو طبيعته الجوهرية لأن العقل هو ماهيته الإنسان نفسها، ومن ثم فقولك هذا الرجل عاقل، يساوى قولك هذا الرجل رجل، أو هذا الإنسان إنسان لا بمعنى الهوية الفارغة بل يعنى أنه يدل على تطابقه مع مثله الأعلى، ولكن فى قولنا: هذا الإنسان إنسان فإننا نقول أن هذا الإنسان (الفرد هو إنسان، كلى). وعلى ذلك يحب أن نميز بين الموضوع والمحمول بوصفهما الفردى والكلى على التوالى؛ وهما إلى جانب هذا التميز متحدان إتحاداً مطلقاً ما دام الإنسان هو الذى يظهر فى كل من الموضوع والمحمول. وعلى ذلك ففى حكم الفكرة الشاملة نجد أن المحمول هو دائماً حد يتضمن تطابقاً مع مثل أعلى عقلى، هذه الصورة (أو ليست هى) جميلة أو هذا الفعل هو (أو ليس هو) خيراً، أو عادلاً، أو نبيلاً.

٣٤٤ - ويظهر حكم الفكرة فى أول صورة على أنه:

(أ) الحكم التقريرى

ويقرر الحكم التقريرى فى بساطة، التطابق أو عدم التطابق مع المثل الأعلى هذا السلوك خيراً،أو شر، أو صواب..إلخ.

(ب) الحكم الاحتمالى

٣٤٥ - كان الحكم التقريرى يقرر فحسب أن الموضوع هو ما ينبغى أن يكون أو ليس هو ما ينبغى أن يكون، لكنه لايعطينا مبرراً لهذا التقرير: هذه الصورة هى جميلة، ولكننى لا أستطيع أن أقول لم كانت جميلة لأن ذلك مجرد رأى، ومنثم تراه يواجه مباشرة بالتقرير المضاد: هذه الصورة قبيحة. ولهذا الحكم المضاد نفس الحق فى أن يقرزز كالحكم الأول سواء بسواء لأن كلا منهما، فى

الواقع ليس له حد أدنى حق، ولكنهما معاً مجرد تقرير أو زعم، ولذلك فكل منهما موضوع شك فى أيهما هو الحكم الصحيح، ويعطينا ذلك الحكم الاحتمالى مثل: هذه الصورة قد تكون جميلة (وقد لا تكون).

(جـ) الحكم اليقينى

٣٤٦ - موضوع الحكم الاحتمالى هو حدوث أو عرضية Contingen-cy فهو قد يتطبق مع المثل الأعلى. ومن هنا يصبح واضحاً أنه يتطابق أو لا يتطابق فقط لأنه يشتمل فى جوفه على سبب للتطابق أو اللا تطابق فى طبيعة تكوينه ذاتها؛ ومن ثم فإننا نصل إلى قضايا مثل: هذا السلوك بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو صواب. وهذه الصورة بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذلك فهى جميلة. وهكذا يرتفع الموضوع الآن من الحدوث والعرضية إلى الضرورة فالصورة لابد أن تكون جميلة لأنها رسمت على هذا النحو. أو بمعنى آخر:

جمال الصورة مؤسس أو قائم على طبيعة الصورة نفسها. فهذا الجمال يحمل فى ذاته أساسه أو مبرره، وإذا كان الشئ يحمل فى داخله مبرره كان ضرورياً ومن هنا فإن مثل هذا الحكم هو الحكم اليقينى.

وهذا الحكم يقر أن الفردى (هذه الصورة) يتحد فى هوية واحد مع الكلى (جميلة) عن طريق وبواسطة الجزئى (بما أنها مرسومة على هذا النحو أو ذاك) ولذلك فإن هذا الحكم يشمل على العوامل الثلاثة للفكرة الشاملة متميزة، ومع ذلك مندمجة فى هوية مطلقة. ومن هنا كان الحكم هو الحكم التام أو الكامل، وهو حقيقة الحكم بصفة عامة.



القسم الرابع

الفصل الأول

القياس

SYLLOGISM

٣٤٧ - يتحد الفردى الآن مع الكلى عن طريق الجزئى وبواسطة الجزئى .وهكذا يظهر الجزئى كحد أوسط يتوسط الطرفين : الفردى،والكلى . وهذا هو أول صور القياس. فكل قياس يتألف من ثلاثة حدود ، وأوسع هذه الحدود مجالا (أى من حيث الماصدقات) هو الكلى، وأصغر هذه الحدود موجود داخل الحد الأكبر وهذا هو الجزئى ؛ أما الحد الذى لا يزال حداً أصغر يندرج تحت الجزئى، هو الفردى. وعلى ذلك نجد فى القياس الآتى :

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة خضراء اللون

∴ هذه الفاكهة محبوبة

أن الحد الأكبر محبوب هو الكلى، واللون الأخضر هو الجزئى، وهذه الفاكهة هى الفردى. وعلى ذلك فإذا ما استخدمنا الرموز ف، جـ، لا تدل على التوالى على الفردى، الجزئى، الكلى لكانت صورة القياس السابق كما يلى :

حـ - ك	P - U
ف - حـ	S - P
ف - ك	S - U

والجزئى (حـ) هو الحد الأوسط الذى يتوسط بين الفردى (ت) والكلى (ك) ويربط بينهما فى النتيجة (ف - ك). وفى استطاعتنا أن نعبر عن نفس هذا القياس فى صيغة أكثر اختصاراً وهى الصيغة التى ذكرها هيجل وهى : ف - حـ - ك. S - P - U.

٣٤٨ - لقد كان لدينا فى مقولة الفكرة الشاملة بوصفها فكرة شاملة العوامل الثلاثة : الفردية، والجزئية، والكلية فى اتحاد مبدئى غير متميز. وفى

الحكم فضت الفكرة الشاملة عواملها فى تنوع واختلاف. أما فى القياس فإننا نجد أن لحظة التباين والاختلاف موجودة حيث أن عوامل الفكرة الشاملة تظهر كأطراف بينما يوجد اتحادها فى الحد الأوسط، ومن ثم كان القياس هو مركب الفكرة الشاملة والحكم.

٣٤٩ - يعرف الحكم، نظراً لتركيزه على الاختلاف والتباين، بأنه نتاج الفهم. أما القياس فهوبوصفه معبراً عن اتحاد الاطراف أو بعبارة أخرى، عن هوية الأضداد، فهو الصورة الخاصة بالعقل. ولكن ينبغى ألا ينظر إليه على أنه مجرد صورة ذاتية من صور الفكر. فهو، كالحكم، موضوعى أيضاً. لأن كل شئ فى الدنيا عبارة عن قياس. أو بعبارة أكثر دقة لما كان القياس صورة للعقل فإن كل شئ عقلى، وبالتالى فكل شئ موجود بالفعل actual قياس. ومن ثم فالقياس، شأنه شأن غيره من المقولات، تعريف للمطلق. فالمطلق أو الله عبارة عن قياس. فإذا ما نظر إلى الله على أنه الكلى المجرد لكان هو الفكرة المنطقية. ولكن الله ليس فقط هذا الكلى المجرد الفارغ. إن هذا الكلى يخرج من ذاته إلى الجزئية التى هى الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد فى الفردية العينية وهى الروح. وبالمثل فإن هذه الموجودات الفعلية كاللامتناهى، وغير المشروط، وما فوق الحس، والحرية والحق، والواجب... هى أقيسة لأنها لا تظل كليات مجردة فارغة، وإنما تميز نفسها وتظهرمن خلال الجزئية بوصفها تلك الحية أو ذلك الواجب أو ذلك الحق... إلخ.

٣٥٠ - صور القياس هى:

(١) القياس الكيفى.

(٢) قياس الانعكاس.

(٣) قياس الضرورة.

وبما أن هذه الأسماء تشير إلى تطور القياس فهو توازى بصفة عامة تطور الحكم.

التقسيم الفرعى الأول

القياس الكيفى. Qualitaive Syl

٣٥١ - يظهر القياس أولا على أنه مباشر. فعلى الرغم من أنه يقرر هوية حدوده عن طريق توسط الحد الأوسط، فإن هذه الهوية فى الواقع وهمية، إذ تظل الحدود محايدة وغيرة مرتبطة[1]. ومثل هذا القياس الكيفى.

ا - الشكل الأول: ف - حـ - ك - .S. P. U

٣٥٢ - أول صورة فى صور القياس كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٣٤٧) يظهر تحت هذه الصورة: ف حـ - ك حيث يكون الجزئى فيها هو الحد الأوسط وهذه الصورة هى الشكل الأول. حيث يتدرج فيها الفردى تحت حد أوسع هو الجزئى، وهذا الجزئى يتدرج بدوره تحت الكلى، ويعطينا ذلك النتيجة القائلة بأن الفردى يندرج تحت الكلى، أو يعطينا الصورة الآتية بالرموز:

حـ هى ك	Pisu
ف هى حـ	Sisp
ــــــــ	ــــــــ
∴ ف هى ك	Sisu

حيث يجد الفردى والكلى هويتهما فى الجزئى، لأن الجزئى فى علاقته بالكلى يكون هو الموضوع (أعنى فى المقدمة الكبرى) وهو من ثم فردى. والجزئى فى علاقته بالفردى يكون محمولا (أعنى فى المقدمة الصغرى)، وهو من ثم كلى وبما أنه الفرديوالكلى فهو بالتالى اتحاد الأفراد أو وحدة الحدود.

لما كان هذا القياس هو القياس المباشر فإننا نجد، تماماً كما هى الحال فى

(١) انظر فيما سبق فقرة رقم ٣٢٩.

الحكم الكيفى، أن حدوده محايدة وغير مرتبطة بالرغم من العلاقة التى يزعمها القياس (قارن فقط ٣٢٧و٣٢٧) فالفردى وهو شىء مفرد كهذه الوردة وذلك المنزل .والجزئى كيف منعزل يتصادف أن يلازم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته أو شكله.والكلى بدوره كيف منعزل كذلك يتصادف أن يلحق بالجزئى ومن هنا نصل إلى قياس مثل :

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة خضراء اللون

∴ هذه الفاكهة محبوبة

وكون الفاكهةخضراء هو واقعة محض، فليس ثمة ضرورية أو ارتباط منطقى بين اللون والفاكهة. وكذلك كونها محبوبة هو مجرد واقعة محض فليس ثمة مبرر جوهرى لذلك. وبالتالى فكل الحدود فى حياد متبادل.

ب – الشكل الثانى : جـ – ف – ك

٣٥٣ – عيب الشكل الأول أنه يقرر علاقة بين حدود لا ترتبط ومن ثم فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الكيفيات الكثيرة المنعزلة للموضوع لكى تكون حداً أوسط. وكذلك مجرد مصادفةأن أختار كيفاً من الحد الأوسط يرتبط به المحمول. فمن طريق اختيار اخضرار الفاكهة كحد أوسط وحب اللون الأخضر كمحمول أصل بذلك إلى نتيجة، وهى أن الفاكهة محبوبة. ولكن عن طريق اختيار بعض الكيفيات الأخرى فقد أبرهن كذلك على أنها غير محبوبة كما هى الحال فى القياس التالى :

الأشياء السامة غير محبوبة

هذه الفاكهة سامة

هذه الفاكهة غير محبوبة

وهذه العملية كلها تخضع تماماً للاهواء الفردية، فإذا كانت البهجة هى الطبيعة الجوهرية للون الأخضر، بدلا من أن تكون مجرد خاصية عارضة له، لكانت الأشياء الخضراء بالتالى لابد أن يكون مبهجة فى جميع الأحوال أو محبوبة فى جميع الظروف. ولكان لابد أن يكون قياسنا صادقاً. لكن القياس على ما هو عليه الآن تتعرض فيه الصفة العارضة للبهجة للتدمير عن طريق أى صفة أخرى طارئة كصفة السموم مثلاً. وهكذا نجد أن الرابطة الحقيقية بين الحدود هو النقيضة هنا. ومن ثم كان الحد الأوسط؛ وهو اللون الأخضر أو السموم، أو أيا ما كان، مع أنه يدل على أنه جزئى، فإنه فى حقيقة الأمر يعالج فى هذا القياس على أنه صفة معزولة أو على أنه مباشرة مفردة أو فردى. ومن ثم فإن صيغة هذا القياس سوف يعبر عنها تعبيراً أفضل إذا سمحنا صراحة للحد الأوسط أن يكون ما هو عليه فى الواقع أعنى فردياً. وسوف يعطينا ذلك قياساً جديداً هوجـ – ف – ك. وهذا هو الشكل الثانى.

تتضح هذه النتيجة نفسها من ملاحظة أخرى هى على النحو التالى:
– فى الشكل الأول كانت النتيجة هى ف – ك وهى ليست ارتباطا مباشراً بين ف وك حيث يتوسطها حـ. ولكن المقدمات وهى ف – حـ، وحـ – ك يتوسطهما شئ ما، وإنما هما فقط مجرد ارتباطات مباشرة بهذه الحدود، ومثل هذه العلاقات المباشرة لا تتفق مع طبيعة القياس لأن ماهية القياس هى أن أى عاملين من عوامل الفكر الشاملة لابد أن يتوسطهما العامل الثالث، ومن هنا فلابد أن تكون المقدمة حـ – ك متوسطة، وبما أن العامل الوحيد المناسب لذلك هو ف، فإن القياس سيكون حـ – ف – ك وهو الشكل الثانى. والمقدمة الأخرى ف – حـ لابد

أن يتوسطهما ك، ويعطينا ذلك قياساً جديداً هو ف - ك - حـ وهو الشكل الثالث كما سنرى فيما بعد.

ونحن عادة نعبر عن ضرورة هذا التوسط لمقدمات الشكل الأول بقولنا أن مقدمات القياس نفسها تحتاج إلى برهان؛ فهى مثلاً قد تكون هى نفسها نتائج لأقيسة سابقة.

الحد الأوسط الآن هو الفردى. وكل حد من الحدين الآخرين أكبر بالتالى من الحد الأوسط، وكل مقدمة سوف تقرر بالتالى أن الحد الأوسط يندرج تحت حد واحد من الحدين الآخرين، أو من ثم فسوف يكون الفردى موضوعاً فى كلتا الحالتين على النحو التالى:

ف - ك

ف - ك

∴ حـ - ك

ونجد الآن أن ذلك لم يغير إلا فى ترتيب الحدود، وليس فى طابعها بوصفها أعراضاً مباشرة. فهذا الفردى سوف يكون كما سبق شئ فرد، وسيكون الحدان الآخران صفتين عشوائيتين تصادف ارتباطهما بنفس الموضوع مثل:

هذه الفاكهة محبوبة

هذه الفاكهة خضراء

∴ اللون الأخضر محبوب

ومن الملاحظ، فيما يتعلق بترتيب الحدود، أن هذا الشكل الثانى عند هيجل ليس هو الشكل الثانى فى المنطق الصورى، وإنما هو الشكل الثالث. والنتيجة حـ هى ك تشير إلى القاعدة العامة للشكل الثالث فى كتب المنطق ما دام

موضوعها هو الجزئى. أعنى القاعدة التى تقول إن النتيجة فى هذا الشكل لابد أن تكون جزئية.

ونتيجة هذا الشكل هى المقدمة الكبرى فى الشكل الأول وهى «اللون الأخضر محبوب» أو حـ هى ك. وهكذا الأول يعالج هذا الشكل نقص الشكل السابق، وهو أن العلاقة حـ - ك لم تكن متوسطة.

حـ - الشكل الثالث ف - ك - حـ

٢٥٤ -للشكل الثانى نتيجة متوسطة هى حـ - ك ومقدمته الكبرى ف - ك متوسطة كذلك، لأن ف - ك هى ما برهنا عليه فى الشكل الأول عن طريق توسط حـ. ولكن مقدمته الصغرى ف - حـ لا تزال غير متوسطة، يمكن أن تكون متوسطة عن طريق ك وحدها. وهذا يعطينا الشكل الثالث: ف - ك - حـ.

وفى استطاعتنا أن نصل إلى هذه النتيجة إذا ما وضعنا فى اعتبارنا المضمون بدلاً من الشكل. لقد كان الشكل الثانى يسير نحو نتيجة هكذا: بما أننا نجد أن صفتين كاللون الأخضر ومحبوب توجدان معاً فى موضوع واحد، مثل الفاكهة فإنهما بالتالى يوجدان الواحدة فى الأخرى أعنى أن كلا منهما يمكن أن توجد فى الأخرى. وعلى ذلك ينظر إلى الحد الأوسط على أنه ما هو مشترك بين الحدين فحسب. فهو ليس هذه الفاكهة فى عينيتها الكاملة أعنى فى صفاتها الأخرى المتعددة التى تراها أمامها، وإنما هو مجرد تجريد يسقط من اعتباره الصفات المتعددة الأخرى بحيث لا يكون سوى مكان مجرد تلتقى فيه الحدود. ولما كان يمثل هذا التجريد، أو هذا العنصر المشترك فحسب، فإنه بالتالى ليس فرداً حقيقياً على الإطلاق، وإنما هو كلى مجرد. ومن هنا فإن القياس: حـ - ف - ك يدل على أن الحد الأوسط فى هذا القياس فردى: ولكن هذا الفردى هو كلى فى الحقيقة، وهذه النتيجة سوف يعبر عنها صراحة وضع الكلى كحد أوسط، ويعطينا ذلك الشكل الثالث وهو: ف - ك - حـ.

وهكذا نصل إلى القياس الآتى:

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة محبوبة

هذه الفاكهة خضراء اللون

وهو قياس يعتبر، إذا نظر إلى ترتيب حدوده، قياساً من الشكل الثانى فى المنطق الصورى. والقياس السابق غير سليم لأن إحدى المقدمتين فى هذا الشكل مع النتيجة لابد أن تكون سالبة حتى نتجنب الحد الأوسط غير المستغرق، وهذه الواقعة تعرض صراحة النقص الموجود فى القياس الكيفى ككل فهذا القياس لا يمكن أن يكون سليماً إلا إذا استطعنا أن نقول، لا إن اللون الأخضر محبوب فحسب، بل أن نقول إن اللون الأخضر هو الشئ الوحيد المحبوب، أعنى أن كل ما هو محبوب أخضر. وليس فى استطاعتنا أن نقول ذلك، لأن اللون الأخضر والحب ليس بينهما رابطة ضرورية، أعنى أن مرجع ذلك إلى الطابع المباشر للقياس الكيفى ككل، فليس هذا الشكل هو وحده الذى توجد فيه هذه النقيضة بل يعاب جميع الأشكال هذا النقص الذى لابد أن يعالج فى مرحلة متأخرة من مراحل القياس.

جـ - القياس الرياضى ك - ك - ك

٣٥٥ - ظهر كل من الفردى والجزئى والكلى بدوره كحد أوسط، وكانت النتيجة فى كل شكل هى إحدى المقدمتين فى الأشكال الأخرى. وعلى ذلك فكل شكل يفترض الشكلين الآخرين. ويمكن أن ينظر إلى ذلك على أنه إصلاح للنقص الذى كان موجوداً فى القياس الكيفى الذى كانت مقدماته غير متوسطة رغم أن نتيجة متوسطة؛ لكن العيب الرئيسى فى هذا اللون من ألوان القياس يبقى كما هو، فليس يهم على الإطلاق أى الحدود هو الذى يوضع كحد أوسط، لأن

نفس =هذا العيب سوف يظهر فى جميع الحالات وهو. عدم الاتباط الكامل بين الحدود. والعوامل الثلاثة من هذه الزواية واحدة فهى كلها متحدة ما دام كل عام يمكن أن يحل محل الآخر، ويؤدى بنا ذلك إلى قياس نجد فيه هذه السوية الخالصة بين الحدود الثلاثة، وقد عبر عنها تعبيراً تاماً على أنها تساوى رياضى فحسب. ولما كان من غير المهم أى الحدود هو الحد الأوسط وأيهما الحدين الآخرين، فإننا نستطيع أن نحذف منها اختلافاتها الكيفية تماماًوننظر إليها على أنه ثلاث فيشات Counters [1] يمكن لأى منها أن تحل محل الأخرى بلا أدنى تأثير، كما نفعل حين ننظر إلى الفيشات الفعلية فنجردها من خصائصها الكيفية كأن تكون الواحدة حمراء والثانية خضراء والثالثة زرقاء، وننظر إليها جميعاً على أنها فيشات بسيطة متحدة فى هوية واحدة.

وحين نسقط الاختلافات الكيفية كلها على هذا النحو فإننا نصل إلى التساوى الرياضى.

أ = ب	A=B
ب = حـ	B=C
ـــــــ	ـــــــ
.·. أ = حـ	A = C

أو كما يقال عادة الشيئان المساويان لثالث متساويان وقد عبر هيجل عن هذه العلاقة بالصيغة الآتية. ك – ك – ك واطلق عليها اسم القياس الرياضى.

وعلى الرغم من أن هيجل قد درس هذا القياس تحت عنوان القياس الكيفى إلا أنه لا يتناسب مع هذا العنوان؛ ولهذا نجد هيجل نفسه فى مكان آخر يطلق عليه اسم القياس الكمى. ولقد أشار إليه كذلك على أنه الشكل الرابع. ولكنه لا صلة له بالشكل الرابع فى المنطق الصورى الذى لم يظهر عند أرسطو نفسه، على نحو ما نعرف، وإنما جاء كإضافة متأخرة من أحد تلاميذه. ولقد

(١) عملة رمزية متعددة الألوان تستخدم فى لعب القمار (المترجم).

أنكر هيجل متأثراً فى ذلك بكانط، الشكل الرابع المألوف من القياس واعتبره عقيماً مجدباً بغير معنى لأنه ليس إلا عكساً للشكل الأول.

التقسيم الفرعى الثانى
قياس الإنعكاس

٣٥٦ -يمكن أن نعتبر القياس الرياضى، نظراً لأنه يعوزه المضمون الفكرى، نهاية سالبة أنتهى إليها تطور الجدل فى القياس الكيفى، لكن هناك نتيجة أخرى إيجابية هى أن الحدود كانت فى القياس الكيفى منفصلة غير مترابطة يطرد بعضها بعضاً، لأنها كلها مجردة سواء فى ذلك الفردية أو الجزئية أو الكلية ولقد غيرت هذه الحدود أماكنها، وأصبح كل منها حداً أوسط على التوالى (الجزئى والفردى والكلى) وفشلت كلها فى تأدية هذه الوظيفة؛ أعنى فى أن تكون حداً أوسط يوحد بين الآخرين. ومن هنا بقيت الأطراف فى سوية الواحد مع الآخر. والنتيجة الإيجابية هنا هى أن نسعى إلى أن يكون الحد الأوسط وحده عينية، وليس مجرد تجريداً أجوف.

ولما كانت الحدود هى فى البداية الفردى والكلى فيكون الجزئى هو الحد الأوسط الذى يجمع بداخله الحدين الآخرين. وهذا هو قياس الانعكاس حيث لا تكون عوامل الفكرة مجردة بل يتوسط بعضها بعضاً. وأول صورة من صوره هى -

(١) قياس الكلى ... Syll. of Allness

٣٥٧ - سيكون الحد الأوسط فى قياس الكل Allness هو الجزئى، الذى يتألف من شمول الأفراد جميعاً. سيكون حداً مثل: كل إنسان، لأن كل فرد جزئى من أفراد البشر يشير إليه هذا الحد. ولما كان كل الأفراد فهو بالتالى كلى

ونحن نجد في مثل هذا القياس الآتي:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

سقراط فان

ان الحد الأوسط (إنسان) يندرج تحت كلي أعلى وهو (فان) ومن ثم فهو جزئي ومن هنا كانت صيغة هذا القياس الرمزية هي نفسها صيغة القياس من الشكل الأول: ف - حـ - ك. والملاحظة أن هذا القياس يعالج ما كان في القياس الكيفي من أوجه نقص فلقد كان الحد الأوسط في ذلك القياس مجرد تجريد أو صفة معينة لشئ عيني له عدد لا حصر له من الصفات الأخرى، ويمكن لأي منها أن تكون حداً أوسط وتؤدي إلى نتائج متناقضة تماماً. فالفاكهة محبوبة لأنها خضراء ومكروهة لأنها سامة. ولكن الحد الأوسط هنا ليس صفة مثل هذه الصفات المعينة، وإنما هو جملة من الأشياء العينية مثل «كل إنسان»، «كل شئ أخضر». إلخ. ومن ثم أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط الموضوع بالكلي الذي يوجد في كل موضوعات هذا النوع، دون أن تظهر أي متناقضات. فمن الصواب تماماً أن نقول إن اللون الأخضر محبوب. ولكن اللون الأخضر هو مجرد صفة مجردة. أما الآن فإننا نقول، عوضا عن التجريد السابق، «كل شئ أخضر محبوب»... وسوف يرد إلى ذهننا في الحال فكرة عن الفاكهة المسمومة والثعابين الخضراء... إلخ. وسرعان ما نتحقق من كذب هذه المقدمة. وهكذا نفلت من المتناقضات؛ لنقع فيها من جديد: وهذا بالضبط ما يحدث في قياس

الكل الذى يصلح ما فى القياس السابق من نقص[1].

(ب) قياس الاستقراء . . Syll. of Induction

٣٥٨ - لكن قياس الكل يشتمل على عيب خاص به، فلما كانت مقدمته الكبرى تزعم كما يقول محمولها أنها تشمل كل الأفراد، فهى بذلك تصادر على المطلوب، وتدعى صحة النتيجة قبل البرهنة عليها. فقولك إن كل إنسان فان، يفترض أن سقراط فان، لأنه ما لم يكن سقراط فانياً لما صح أن: «كل إنسان فان» والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن أحصى الناس فرداً فرداً لأبين أن كلاً منهم فان. فعلينا أن نبين أن زيداً فان، وأن عمراً فان، وأن خالداً فان وأن

---

(١) يرى دكتور مكتجارت فى كتابه: «شرح على منطق هيجل فقرة ٢١٥» أن النقص المزعوم فى القياس الكيفى، وهو الذى يؤدى إلى تطبيق محمولات متناقضة على موضوع حد واحد، ليس نقصاً على الاطلاق؛ لأن ما نعنيه فى الحقيقة بقولنا «اللون الأخضر محبوب» هو أن «كل الأشياء الخضراء محبوبة» هى طبعاً مقدمة كاذبة. بيد أن القياس الذى يذكره دكتور مكتجارت بهذه الصورة ليس قياساً كيفياً على الإطلاق وإنما هو قياس انعكاس أما القول بأن القياس أول ما وضع فى هذه الصورة خلا من النقص - فهذا بالضبط ما يقوله هيجل. ولكن القياس الكيفى، على نحو ما ذكره هيجل، يتضمن يقيناً، هذا النقص الذى اتهمه به، ويقول دكتور مكتجارت: إن النتيجة، وهى أن الفاكهة محبوبة تحتاج إلى هذه المقدمة وهى: «كل الأشياء الخضراء محبوبة» وهذا بالضبط ما يقوله هيجل أيضاً؛ ولأنه لم يحصل على المقدمة التى يحتاج إليها فهو لهذا السبب معيب، ولأن قياس الكل يزودنا بالمقدمة المطلوبة فهو لهذا السبب يعالج العيب.

ويبدو أن دكتور مكتجارت قد أخطأ فى افتراضه أن الشكل الأول فى القياس الكيفى يقابل من كل وجه، الشكل الأول فى المنطق الصورى غير أن المقابلة الفعلية محصورة تماماً فى نطاق ترتيب الحدود. لكن قياس الكل هو بالأحرى الذى يقابل فعلاً الشكل الأول فى المنطق الصورى كما هو واضح من الأمثلة التى سقناها فى هذا القسم، إذ يتضح منها أنه قياس «بربارا» ... Barbara.

محمداً فان ... إلخ. وهكذا فى بقية الجنس البشرى. وحين تنتهى من إتمام هذه العملية تستطيع عندئذ أن نقرر أن كل إنسان فان؛ وهذا هو الإستقراء. وإذا ما وضعناه فى صورة قياس كان على النحو التالى: حـ - ف - ك وهو الشكل الثانى وبتعبير أكثر دقة يكون على النحو التالى:-

ف

ف

حـ - ف - ك

ف

ف

إلى ما لا نهاية

وتمثل ف هنا الإنسان الفرد، وحـ هى بالطبع النوع البشرى (الجزئى) بينما تمثل «ك» الكلى الأعلى، وهو فان، وستكون المقدمتان كما يلى:

ف

حـ -ف (١)

ف

ف

... إلخ

وهى تعنى أن كل الناس هم: زيد، وعمرو، وخالد، ومحمد ... إلخ.

ف

ف - ك (١)

ف

ف

وهى تعنى أن زيداً فان، وعمراً فان، وخالداً فان... إلخ. وسوف تكون النتيجة هى:

حـ - ك أو كل إنسان فان.

ومن الملاحظ أن الفردى هنا هو الحد الأوسط وأننا نجد أنه فى حين أن قياس الكل كان قياساً من الشكل الأول: ف - حـ - ك فإن قياس الاستقراء هو قياس من الشكل الثانى: حـ - ف - ك إلا أن هذا االفردى ليس هو الفردى المجرد الخاص بالشكل الثانى من القياس الكيفى. فعلى الرغم من أنه فردى فإنه كلى فى الوقت نفسه لأنه يشتمل على كل الأفراد.

(حـ) قياس المماثلة... Syll. of Analogy

٢٥٩ - قياس الاستقراء يعالج ما فى قياس الكل من نقص إلا أنه يظهر نقصاً جديداً خاصاً به، إذ من الواضح أنه يحتاج إلى إحصاء كامل لجميع الأفراد إلى ما لا نهاية وهذا مستحيل. ومن ثم فهو يفترض بعد ملاحظة جميع الناس الذين نعرفهم قدر ما نستطيع، ونعرف أنهم ماتوا - أنه لا يمكن أن يكون هناك استثناء فى هذه السلسلة غير التامة يناقض خبرتنا بموت من تعرف. لكن لا يمكن أن تكون تلك هى الحال إلا فى حالة واحدة هى إذا ما افترضنا أن صفة الفناء ليست صفة عارضة للجنس البشرى ولكنها صفة ضرورية، وجانب أساسى من طبيعته، وأن فكرة الفناء متضمنة فى الفكرة الشاملة للبشرية ذاتها. أعنى أن علينا أن نؤمن ليس فقط أن الناس الذين لاحظناهم كأمر واقع فانون فحسب وإنما أن الإنسان فان لأنه إنسان، وذلك يعطينا قياس المماثلة:

الأرض بها بشر

القمر أرض

القمر به بشر

وهذا الاستدلال يقوم على افتراض أن الأرض بها بشر لا بسبب أى علة عارضة بل لأنها أرض، ومنه ينتج أن أى أرض أخرى، كالقمر مثلاً، لابد أن يكون بها بشر. وهذا المثل الجزئى للمماثلة هو مثل تافه لدرجة أنه يمكن دحضه بسهولة. فكون الأرض بها بشر لا يعتمد على أنها أرض، وإنما يعتمد على الجو، وعلى عوامل أخرى لا توجد فى القمَر، ولكن المبدأ صحيح. ويمكن أن نسوق مثالاً أفضل على النحو التالى:

أنا، ذلك الشخص الذى يتكلم، ويعمل شخص واع

قيصر شخص يتكلم ويعمل

∴ قيصر شخص واع

ولقد كان قياس الاستقراء يتخذ صورة: حـ - ف - ك. ونحن نجد أن الحد الأوسط فى قياس المماثلة لا يزال هو الفردى مثل الأرض. ولكنه الآن الفردى الذى يؤخذ فى طبيعته الكلية، فليس الأرض آهلة بالناس لأنها هى هذه الأرض المفردة فحسب، وإنما بوصفها أرضاً أعنى عضواً فى فئة من طبيعتها أن تكون آهلة بالسكان. وما دام للفردى هنا معنى كلياً فإن الحد الأوسط يمكن أن يوضع صراحة كما هو فى طبيعته الجوهرية أعنى على أنه كلى. ومن ثم كان شكل هذا القياس هو: ف - ك - حـ، وهو الشكل الثالث. ومع ذلك فهولم يعد كلياً مجرداً كما كان فى القياس الكيفى، وإنما هو الآن، على العكس، عينى كما أنه فردى سواء بسواء.

ولقد كان الحد الأوسط فى الأنواع الثلاثة من قياس الانعكاس كما كان فى القياس الكيفى، الجزئى ثم الكلى على التوالى.

التقسيم الفرعى الثالث

قياس الضرورة

٣٦٠ – فى قياس المماثلة نقص مشابهة للنقص الذى وجدناه فى قياس الكل فنتيجة هذا القياس هى ف – حـ مثل القمر آهل بالناس. ولكنه مقدمته الكبرى هى أيضاً ف – (مثل الأرض بها بشر). صحيح أن الفردى الذى هو الحد الأوسط، وموضوع المقدمة الكبرى (وهو الأرض فى هذا المثال) يؤخذ فى طبيعته الكلية، ولهذا السبب نعتبره ك، لكن يؤكد قول آخر أنه فردى كذلك،وفى هذه الحالة فقد يقال إن المقدمة تفترض صحة النتيجة ما دامت النتيجة هى ف – حـ، والمقدمة هى ف – حـ أيضاً. فإذا أردنا أن نضع هذا الحد صراحة فى كليته وقلنا «كل أرض آهلة بالسكان» فإن القياس سيكون فى هذه الحالة من نوع قياس الكل، فهو كما سبق أن رأينا يفترض نتيجة. وقياس المماثلة يتخذ شكل ف – ك – حـ. ولكن النقص الذى نشير إليه، يعنى أن الحد الأوسط رغم أنه قد وضع على أنه كلى فإنه يصبح فردياً باستمرار، ولا يمكن علاج هذا النقص إلا بقياس يتخذ شكل ف – ك – حـ. بحيث يكون الحد الأوسط فيه كليا من كل وجه ولقد سبق أن رأينا فى قياس المماثلة أن الحد الأوسط بوصفه حداً كلياً يربط ضرورة بالحدين الآخرين. والقول بأن هذا القياس يعتمد فى المثال الذى اخترناه على أن الأرض آهلة بالسكان لا بسبب عارض بل لأنها أرض، فهى بالضرورة لابد أن تكون آهلة بالسكان، ومن ثم ففكرة آهلة بالسكان متضمنة فى فكرة الأرض، وهى جانب طبيعتها الخاصة. وعلى ذلك فالقياس الجديد ف – ك – حـ سيكون فيه الحد الأوسط كلياً من جميع الوجوه بحيث يرتبط به الحدان الآخران ارتباطاً ضرورياً بوصفهما جانب من طبيعته الخاصة وليس بوصفهما مجرد واقعة عارضة. وعلى ذلك فهذا الكلى هو فى الحقيقة أساس الحدين الآخرين بل هو وجودهما، وباختصار سيكون جنساً Cenus، وهذا هو قياس الضرورة.

(أ) القياس الحملى

٣٦١ - أول وجه للقياس الحملى سيكون مباشراً. فعلى الرغم من أن الحدود ترتبط بالحد الأوسط ارتباطاً ضرورياً؛ فلا يزال هناك مع ذلك عنصراً من عناصر المباشرة فى هذه العلاقة، أعنى أنه لا يزال هناك عنصر من عناصر الصدفة والحدوث[1].

فسوف يكون أحد هذه الحدود، وهو الحد المباشر، موضوعاً فرداً عينياً على نحو ما حدث من قبل. فإذا كان الحد الأوسط هو جنس الإنسان فإن هذا الحد سيكون فرداً مثل سقراط. والحادث أو العارض هنا هو أنه ليس ثمة سبب يجعلنى أركز على سقراط أكثر مما أركز على أى فرد آخر من أفراد الجنس البشرى أما الضرورى فهو أن جنس الإنسان هو أساس الفرد سقراط إذ بدونه لا يكون على ما هو عليه، فكرته إنساناً هو الطبيعة الضرورية لسقراط التى تحدد وجدده كله لأنه سيكون شيئاً مختلفاً لو أننا أدرجناه فى كلى آخر غير جنسه الضرورى، أعنى لو أننا أدرجناه تحت الموجودات «فطس الأنوف» مثلاً، لأنه يمكن أن يكون عاقلاً، وشجاعاً، وطيباً، وحراً دون أن يكون أفطس الأنف، لكنه لا يمكن أن يكون له أى من هذه الصفات من دون أن يكون إنساناً وسوف يكون الحد الآخر خاصة تلحق ضرورة بفكرة الإنسان. مثل عاقل حر، مسئول أخلاقياً، يمكن أن يكون له دين، وأن يكون له فن. والرابطة الضرورية هنا واضحة. والحدوث بدوره يكمن فى أنه ليس ثمة سبب يجعلنا نختار هذه الخاصة دون غيرها من الخصائص الضرورية للإنسان، وهذا السير يسلمنا إلى القياس الحملى مثل:

---

(١) انظر فيما سبق فقرة رقم ٢٢٩..

الإنسان عاقل

سقراط إنسان

∴ سقراط عاقل

والطبيعة العامة لقياس الضرورية هى ف - ك - حـ. أما الحد الأوسط فى القياس السابق، وهو إنسان فهو كلى النوع المطلوب. أما فى القياس الحملى فإن هذا الكلى يندرج تحت كلى أوسع، وهو فى هذه الحالة عاقل.

ومن ثم فهو من حيث علاقته بالكلى الآخر يصبح جزئياً. وعلى ذلك فستكون الصفة الخاصة بالقياس الحملى هى: ف - حـ - ك ،وهو الشكل الأول.

(ب) القياس الشرطى المتصل

٣٦٢ - النتيجة الحقيقية للقياس الحملى هى أن الربط بين الحدين يعتمد على الحد الأوسط مثل «سقراط عاقل»، لسبب واحد هو أنه إنسان. وما دامت العقلانية هى صفة الإنسان الخاصة التى تميزه عن الحيوانات المفترسة والدواب، وإذا كان سقراط إنسان فهو لهذا السبب وحده عاقل، وهذا ما يعبر عنه صراحة فى القياس الشرطى المتصل الآتى:

إذا كان سقراط إنساناً فهو عاقل

سقراط إنسان

∴ سقراط عاقل

وهنا نجد أن الحد الأوسط ليس هو جنس الإنسان، وإنما هو القول بأنه إنسان. وهذا ما نراه صراحة لو عبرنا عنه فى قياس من هذه الصورة السمجة:

معنى أن تكون إنساناً هو أن تكون عاقلاً

وجود سقراط هو وجود إنسان

∴ ..... إلخ

ولأن الحد الأوسط عبارة عن واقعة Fact فهو لذلك مباشرة. ولما كان المباشر يمكن أن يعتبر فرداً، فإن شكل هذا القياس سيكون لهذا السبب على النحو التالي: حـ - ف - ك. وهو الشكل الثاني.

(جـ) القياس الشرطي المنفصل

٣٦٣ - يقرر القياس الشرطي المتصل أن الفرد والنوع شئ واحد كالجنس. فكون الموجود إنساناً، وكونه عاقلاً شئ واحد. أو بعبارة أخرىوجود سقراط نفسه هو كونه عاقلاً. لكننا حين نقرر ذلك على هذا النحو فإن ما يتضمنه القياس الشرطي المتصل يظهر واضحاً، فلا شك أن الجنس هو نفسه مثل النوع ولكنه يتحد اتحاداً كاملاً فقط مع جميع الأنواع معاً لا مع نوع واحد فقط. والأنواع بدورها تتحد مع كل الأفراد، ويعطينا ذلك القياس الشرطي المنفصل حيث نجد الحد الأوسط فيه هو الجنس ك مستغرقاً في أنواعه. والحدان الآخرين هما النوع حـ والفرد ف. وعلى ذلك تكون صيغة القياس على النحو التالي:

ف - ك - حـ. وهو الشكل الثالث. وإذا ضربنا لذلك مثلاً كان عاقل هو الجنس والإنسان هي النوع. فلابد أن نفترض من أجل هذا المثال أن هناك كائنات أخرى عاقلة إلى جانب الإنسان كالملائكة مثلاً، وعلى ذلك يكون قياسنا على النحو التالي:

الكائنات العاقلة إما بشر أو ملائكة

سقراط عاقل وهو ليس ملاكاً

∴ سقراط بشر

أو أن يكون على النحو التالى :

الكائنات العاقلة أما بشر أو ملائكة

سقراط كائن عاقل وهو بشر

∴ سقراط ليس ملاكاً

الفصل الثانى

الموضوع أو الفكرة
الشاملة الموضوعية

٣٦٤ - ظهـرت عـوامل الفكرة بادئ ذى بدء فى الفكرة الشـاملة بما هى كـذلك فى وحدة غـيـر مـتـمـايزة، ولكنهـا انشطرت فى الحكم، أظهـر القـيـاس توسطهمـا وعـودتهمـا إلى الوحدة، ولقـد اكـتـملت هذه العودة إلى الوحدة فى القياس الشرطى المنفصل لأن الحد الأوسط لم يعد كلياً مجرداً أو جزئياً أو فردياً مجرداً ولكنه هؤلاء جميعاً، فهو المجموع العينى للفكرة؛ إنه الجنس أو الكلى الذى يضع نفسـه صـراحـة على أنه فى الوقت نفسـه مجمـوع الأنواع أو الأجـزاء- أ (جنس) وهو يشـمل على ب جـ، د (أنواع) ومـادمنا قـد ذكـرنا ذلك أيضـاً فى صورة، الذى هو ب أو جـ أو د، ومادامت الأنواع التى ذكرناها عبارة عن وحدات متعاندة بالتبادل، فإنها من ثم، وفى الوقت نفسه، مجموع الأفراد، وعلى هذا القياس يتضمن فى حده الأوسط الانصهار المطلق لعوامل الفكرة الشاملة فى وحدة واحدة فقد أصبح توسط هذه لعوامل عبارة عن مباشرة ومن ناحية أخرى فإننا نجد فى القياس الآتى:

أ إما أن تكون ب أو جـ، أو د

ولكن أ هى ب

∴ أ ليست جـ أو د

إن أ هى الموضوع فى كل من المقدمتين والنتيجة فهى فى المقدمة الكبرى الكلى أو الجنس، وهى مـتـحدة مع مجمـوع أجزائهـا، وهى فى المقدمـة الصغـرى الجزئى أو النوع. وفى النتيجة لأنها الفرد أ الذى يطرد جـ، ود فهو فردى. وعلى ذلك فهذا القياس يعرض أ بوصفها مجموع الفكرة الشاملة.

وهكذا يذوب التـوسط الذى هو الطابع الجـوهرى للقـيـاس، ويحل مـحله وجـود مـبـاشـر. ومن هنا كـانت المبـاشـرة تشـكل السـمـة الأسـاسـيـة فى الدائرة الجديدة، وفضلاً عن ذلك فإن عوامل الفكرة الشـاملة، فى دائرة الذاتية، كـانت متوسطة. وهى لهذا السبب يعتمد الواحد منها على الآخر، فكل منها موجود عن

طريق الآخر ولكن مادام التوسط قد تم إلغاؤه الآن فقد تم إلغاء الاعتماد كذلك. وهكذا نجد أمامنا وجوداً مباشراً مستقلاً. وهذه هى مقولة الموضوع Object [1] فكل ما هو موجود(١) مباشر، ويوجد هناك فى موجهة الفكر، (٢) بوصفه وجوداً مستقلاً وهذا ما يوصف بالموضوع. وهكذا تنقل من الذاتية إلى الموضوعية.

٣٦٥ - يرى دكتور مكتجارت [٢] أن الذاتية والموضوعية لا يستخدمان هنا بمعنى الداخلى والخارجى، أى ما هو فكر وما ليس بفكر. فهو يعتقد الذاتية تعنى الحادث المتقلب الأطوار، حين أن الموضوعية تعنى الكلى والضرورى. ودون أن ننكر أن هذه المعانى قد تكون لها دلالتهما هنا، فإنى أعتقد أنها ليست أكثر المعانى أهمية، فدكتور مكتجارت [٣] يرى أن الذاتى لا يمكن أن يعنى مجرد الجانب الداخلى فحسب: جانب الفكر أو جانب الأنا فى مقبل اللا أنا، لأن هيجل يقرر صراحة أن مقولات الذات، مثلها مثل مقولات الحكم والقياس، لا تنطبق على الفكر وحده، ولكنها تنطبق على كل شئ آخر «فكل شئ قياس». لكن الرد على ما يقوله مكتجارت هو أنه طبقاً لوجهة النظر التى وصلنا إليها فى الفكرة الشاملة وأعنى بهما: الفكرة الشاملة الذاتية، والموضوع وهما كما لابد أن نتذكر، عبارة عن جانب واحد مجرد، أما الحقيقة العينية فهى لا تصل إليها إلا فى القسم الثالث فقط وهو. الفكرة Idea. فنحن فى الفكرة الشاملة الذاتية نصل إلى وجهة النظر المضادة، وهى أن كل شئ موضوع. أما فى الفكرة فالحقيقة التى ستظهر فيها، على نحو ما سنرى، هى أن كل شئ هو فى آن معاً ذات وموضوع.

ينبغى ألا نفترض، بالطبع، أننا فى انتقالنا من الذات إلى الموضوع قد تركنا الفكر خلفنا، ولم نعد نتعامل مع أفكار أو مقولات، فليس لدينا هنا انتقال من الفكر الخالص إلى العالم المادى الخارجى بالمعنى إلى سيحدث فى نهاية المنطق

(١) انظر فقرة (٢٣٩) من هذا الكتاب.

(٢) شرح على منطق هيجل فقرة رقم ٢٣٣.

(٣) نفس المرجع فقرة ١٨٤.

حيث ننتقل إلى الطبيعة. فإننا لا نزال فى دائرة الفكرة المنطقية أو فى دائرة الأفكار الخالصة، أو المقولات. والموضوعية، كما يقول هيجل، هى فكرة كالذاتية سواء بسواء [1]. فما ندرسه هنا هو الفكرة الكلية الضرورية عن الموضوعية أعنى: هو فكرة الموضوع.

قد يعترض معترض على ذلك فيقول إن الانتقال إلى الموضوع يعنى التخلى عن وجهة النظر التى وصلنا إليها فى الفكرة الشاملة وهى أن الكون لم يعد يُنظر إليه على أنه مجرد مجموعة من الأشياء وإنما على أنه فكر، ولا شئ سوى الفكر فالنظر إلى الكون على أنه موضوع وليس فكراً هو إذن ارتداد إلى وجهة نظر الوجود والماهية: إلى مقولات مثل الشئ وخواصه. لكن الموضوع ليس هو نفسه الشئ. إذ يمكن للمرء أن يقول على العكس إن الشئ يمكن أن يوجد دون أن يرتبط بالذات كما هى الحال فى افتراض المذهب المادى. أما كلمة الموضوع فهى نفسها تعنى بالضرورة موضوع الفكر. ووجهة النظر العامة للفكرة الشاملة هى أن العالم عبارة عن فكر. ولكن للفكر حدين: الذات والموضوع. فلكى تكتمل حقيقة القول أن العالم فكر لابد أن نتصوره على أنه موضوع تماماً كما تتصوره على أنه ذات سواء بسواء. وهذه هى وجهة النظر التى وصلنا إليها، فقولك عن شئ ما إنه موضوع يعنى أنه يوجد بالضرورة من أجل الذات وحدها وهذا يساوى قولك إنه فكرة وتلك هى وجهة نظر الفكرة الشاملة [2].

---

(١) قارن فيما سبق فقرة «الذرات هى أفكار».

(٢) هناك فقرة فى المنطق الصغير (ترجمة ولاس رقم ١٩٢) قد يبدو لأول وهلة أنها تعارض هذا التفسير، ويقول فيها هيجل: سوف يتضح بطريقة أكثر دقة أن الموضوع هو أيضاً بالنسبة لنا حين يضع نفسه فى مقابل الذاتى. أما الآن... فهو ليس سوى موضوع مباشر فقط ولا شئ غير ذلك. تماماً كما أن الفكرة الشاملة لا يمكن أن توصف بأنها ذاتية قبل التعارض التالى مع الموضوعية، وهذه الفقرة لا تعنى أن الموضوع حين يظهر بادئ ذى بدء فإننا ننظر إليه باعتبارنا قد تركنا الذاتى خلفنا ناظرين إلى الموضوع فى تجرده الخالص من الذات. ومن المستحيل الإبقاد عند هذا الموقف التجريبى فالتعارض مع الذاتية يعود إلى تأكيد نفسه =

٣٦٦ - هذه الملاحظة قد تساعدنا فى فهم الانتقال من القياس الشرطى المنفصل إلى الموضوع الذى يبدو بالتأكيد محيراً لأول وهلة، فافرض أننا فى القياس الشرطى المنفصل حطمنا المباشرة فإننا قد نتساءل: لماذا ينبغى أن ننظر إلى هذه المباشرة على أنها موضوع..؟ لقد سبق أن رأينا فى سياق المنطق أمثلة لا حصر لها لاندماج مرحلة التوسط مع الظهور التالى للمباشرة. فَلِمَ لم ننظر لأى من هذه المراحل المباشرة على أنها موضوع؟ يبدو أننا هنا لم نستنبط شيئاً أكثر من فكرة المباشرة العادية وهى الفكرة التى سبق استنباطهما من قبل أكثر من مرة فإذا كنا لم ننظر إلى المباشرة من قبل على أنها الموضوع فلم ننظر إليها الآن على أنها كذلك..؟ ما الفرق بين هذه المباشرة الحالية وألوان المباشرة التى سبقت..؟

وقد نجيب عن هذه التساؤلات لقولنا إن الفرق هو أننا الآن فى مرحلة الفكرة الشاملة بصفة عامة، فقد وصلنا إلى دائرة الفكر، وهى دائرة لم نصل إليها من قبل، ومن ثم فهذه المباشرة هى مباشرة الفكر: إنها العنصر المباشر للفكر، وهذا العنصر هو عنصر الموضوعية. فنحن نذكر أن كانط قسم التجربة إلى ذلك الذى يأتى عن طريق نشاط الذات، وما هو معطى من الخارج إن ما يعطى من الخارج هو على وجه الدقة العنصر المباشر فى الفكر، ومصدره هو الموضوع وكل شئ، عدا ذلك، يأتى عن طريق وظائف الذات فى الربط والتوسط. ومن هنا كان العنصر المباشر فى الفكر هو عنصر الموضوعية، وكانت عملية التوسط نشاطاً للذات ولقد كانت الفكرة الشاملة للذات بمقولاتها: الفكرة الشاملة بما هى كذلك، والحكم، والقياس، وهى بصفة عامة دائرة التوسط، ولهذا حقّ وصفها بأنها الذات والانتقال إلى المباشرة، من حيث أنه يتم هنا فى دائرة الفكر والفكرة الشاملة، هى

= جديد فى الحال. والكلمات الأخيرة من الفقرة التى اقتبسناها لهيجل تعبر على ذلك بوضوح. فإذا لم يكن من الممكن أن نصف الفكرة الشاملة بأنها ذاتية إلا أن تتعارض مع الموضوعية، ولا يوصف الموضوع بأنه موضوع إلى أن نقابل بينه وبين الذات. راجع أيضاً حاشية على الفقرة، رقم ٣٦٦ من هذا الكتاب.

بالضرورة انتقال من لحظة الفكر المتوسط (أو الذات) إلى اللحظة المباشرة للفكر وهى الموضوع [1].

٣٦٧ - الموضوع، شأنه شأن بقية المقولات يعطينا وصفاً للعالم، وتعريفاً للمطلق فى آن واحد. فأولاً: كل شئ موضوع. وذلك يعنى أن لا يوجد شئ لا يرتبط بالفكر أعنى لا يرتبط بالذات أعنى لا يوجد شئ لا يمكن معرفته على الإطلاق أو لا يوجد شئ معزول تماماً عن الذات، كما هى الحال فى فكرة الشئ فى ذاته عند كانط. ثانياً: المطلق هو الموضوع، أو الله هو الموضوع المطلق. وحينما نأخذ هذه الفكرة بطريقة تجريدية على أنها تعنى أن الله ليس هو الذات أيضاً فإنها تؤدى إلى وجهة النظر التى ترى أن الله هو «قوة مظلمة مناهضة» تضاد الذات، وتواجه الإنسان على أنها شئ غريب عن حياته الخاصة وعن ذاتيته،

---

(١) الإشارة إلى كانط هنا هى بالطبع للتوضيح فحسب فلا يصح أن تتخذ مبرراً لثنائية كانط. والتوضيح على أية حال مفيد من جوانب أخرى فتفرقة كانط تنسب صورة المعرفة إلى الذات والمادة إلى الموضوع والوحدة الترابطية العليا هو الأنا الخالص، أو الذات نفسها، «الوحدة الترنسندتالية للإدراك». ويؤدى بنا ذلك - رغم أن كانط لم يستطع أن يفسره - إلى أن يميزها هى نفسها إلى اثنتى عشرة صورة من المقولات، وهى أيضاً صور ملكة الحكم، ولقد وحد هيجل (فقرة ٣٢١) الفكرة الشاملة بما هى مع الأنا الخالص عن كانط. ولكن هيجل بخلاف كانط، كما رأينا، فسر كيف تتميز الفكرة الشاملة بما هى كذلك أو الأنا عن الحكم، وأكثر من ذلك عن القياس. وذلك كله يبين لنا أن هيجل تبنى وجهة كانط القائلة بأن الذات الخالصة تعنى الجانب الصورى من المعرفة. والموضوع يعنى الجانب المادى وهذه فقرة (فى كتاب مكرن ص ٢٨٣) يوجد فيها هيجل صراحة بين العنصر الصورى فى المعرفة وبين الذاتية. لكن فى حين أن كانط نظر إلى الصورة والمادة على أنهما يأتيان من مصدرين مختلفين نجد أن هيجل يرى أن مادة المعرفة تظهر من صورتها وشرحه لهذه الفكرة هو الانتقال الذى نشرحه هنا من الذات إلى الموضوع، وهذه الملاحظة سوف توضح معنى الانتقال. وسوف نشرحه هنا من الذات إلى الموضوع، وهذه الملاحظة سوف توضح معنى الانتقال، سوف تجعلنا لذلك نتخلص من رأى دكتور مكتجارت الذى يذهب إلى أن الذاتى والموضوعى لا يعنيان سوى الضرورى والعرضى، ولا يشير إلى الجانب الداخلى والجانب الخارجى من المعرفة.

مجرد قوة خارجية لا تشترك معه فى شئ، وهى من ثم يمكن أن تخشاها ولكن لا يمكن أن نحبها، وهذه وجهة النظر التى أخذت بها الخرافات والرهبة الذليلة. وحين نصل إلى الحقيقة العليا، وهى أن الله ليس موضوعاً فحسب ولكنه ذات أيضاً، فإننا فى هذه الحالة نجد أن الله بوصفه ذاتاً لم يعد مجرد قوة خارجية تقابلنا، وإنما هو كذلك حقيقتنا الخاصة أو ذاتنا العميقة وسوف نرى أنه يسكن « فى قلوبنا ». وتلك هى وجهة نظر الديانة المسيحية.

٣٦٨ - الموضوع كما يظهر أمامنا أولا هو الموضوع المجرد الذى يخلو من الذاتية: إنه مجرد مباشرة فارغة للأنا والفكرة بوصفها مركب المثلث هى وحدة الذات والموضوع، وطريقة سير الموضوع داخل ذاته سوف تجعله بالتالى يعود بالتدريج إلى الذاتية. طبقاً للمبادئ العامة للمنهج الهيجلى فإن الذات تخرج من ذاتها إلى ضدها أعنى إلى الموضوع، ثم تعود إلى ذاتها فى المركب. وهذا العود التدريجى للموضوع إلى الذاتية يمر بثلاث مراحل:

(١) الآلية Mechanism.

(١) الكيميائية Chemisn.

(٢) الغائية Teleology، ومن الواضح أننا أخيراً نعود إلى الموضوع كما يسيطر عليه الفكر، والأغراض، والذاتية، وهذا ما يشكل الانتقال إلى الفكرة Idea.

التقسيم الأول

الآلية Mechanism

٣٦٩ - الموضوع كما نلتقى به بادئ ذى بدء، هو موضوع واحد، أو موضوع مفرد Single، أو هو المباشرة المفردة التى تنصهر فيه لحظات الفكرة الشاملة. غير أن هذه الوحدة تشمل، مع ذلك، العوامل المختلفة التى تظهر هى

نفسها عن طريق اندماجها. وكل عامل من هذه العوامل ليس مجرد عامل فحسب، ولكنه هو نفسه الكل؛ لأن هذه النتيجة التي وصلنا إليها في القياس، وهي أن كل عامل من عوامل الفكرة هو نفسه الفكرة كلها، وهو نفسه مجموع كل العوامل، ولنفس السبب نجد أن الموضوع يشطر نفسه في موضوعات متعددة كل منها هو نفسه المجموع، وهو كل قائم بذاته، ومن ثم فكل منها موضوع، ومن هنا فإن ما نجده أمامنا هو عالم الموضوعات.

والآن فإننا نجد أن أول وجه من أوجه الموضوع سيكون هو الموضوع في مباشرته، وهذا يعني أن كل موضوع قائم بذاته ولا يؤثر ولا يتأثر بغيره على الإطلاق، ومن ثم فوجوده لا يتأثر قط بوجود غيره من الموضوعات وبالتالي فالعلاقات الوحيدة بينها ستكون علاقات خارجية خالصة، وهذه العلاقات لن تكون جزءاً حقيقياً من الموضوعات ذاتها، وإنما ستكون مجرد علاقات تلحق بها من خارج أو كما نقول عادة: ترتبط بها آلياً. وحين ينظر إلى الكون بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو أكداس من الموضوعات التي تؤثر ولا تتأثر ببعضها ولا ترتبط بعلاقة داخلية، وإنما تتجمع بعضها إلى بعض تجميعاً خارجياً فحسب فإننا قد وصلنا بذلك إلى مقولة الآلية[1].

٣٧٠ - والنقطة الجوهرية في هذه النظرة الآلية إلى الكون هي تخارجها externality. فكل النظريات الآلية عن العالم ترتكز على هذه الفكرة، ومن ثم فإن ما نسميه بالنظرة الآلية عن الكيف التي عبر عنها أولاً بطريقة غامضة الفيلسوف اليوناني إمباذوقليدس Empedocles ثم طورها الفيلسوف ديمقريطس Democritus تنظر إلى الكيف على أنه يتأسس على الكم، أعني على تخارج الأجزاء بعضها بالنسبة للبعض الآخر. والفلاسفة الذريّون من ناحية يفسرون كل شئ على أساس تصادم الذرات وتصارعها. فالطبيعة الداخلية للذرة نفسها هي أنها لا تتأثر قط بعلاقاتها الخارجية. ولقد قيل، من ناحية أخرى، أن

---

(١) انظر فقرة ٢٣٩ في هذا الكتاب.

معرفتنا آلية «حين لا يكون للكلمات معنى بالنسبة لنا، وإنما هى استمرارخارج الحواس، والتصور والفكر... والسلوك، والتقوى.. إلخ. هى آلية بنفس الطريقة حين يكون سلوك الإنسان قد حددته له القوانين الرسمية أو مرشد روحى» ..إلخ. وباختصار حين لا تعمل إرادته أو عقله الخاص فى أفعاله التى تكون فى هذه الحالة غريبة عنه»[1].

٣٧١ - للآلية بالطبع الحق فى أن تكون مقولة، وهى بصفة خاصة مناسبة؛ لتصف العلاقات القائمة بين كتل المادة الجامدة فى العالم غير العضوى، على الرغم من أنها ليست سوى تعبير عن العلاقات المجردة للمادة فحسب، وهى العلاقات التى تخضع لقوانين الميكانيكا. أما فى العالم العضوى، بل وفى عالم الروح فإن الآلية تلعب دوراً على الرغم من أنه قد يكون تافهاً، وقد تزداد تفاهته كلما ارتقينا فى سلم الوجود. فالعلميات الآلية الخالصة، كما يشير هيجل، هامة فى تطور نمو الذاكرة. لكن مقولة الآلية مقولة زائدة، ولا حاجة لها وهى غير كافية تماماً، للإدراك الشامل للعالم العضوى. ولقد انتعشت أنماط كثيرة من التفكير بفضل تطبيقها لمقولة الآلية فى غير مجالها. أى حيث لا تصلح إطلاقاً لمثل التطبيق. وعلى ذلك فالقول بأن الإنسان يتألف من جسد وروح يجعل العلاقة بين الاثنين آلية خاصة. ونفس هذه الملاحظة تنطبق على تقسيم الروح إلى «ملكات».

التقسيم الفرعى الأول

الآلية الصورية .. Formal Mechanism

٣٧٢ - الآلية الصورية هى فى بساطة مقولة الآلية الخالصة المحض. فحين ينظر إلى الكون على أنه مجموع منالموضوعات كل منها خارج عن الآخر، وكل

(١) ولاس، المنطق فقرة ١٩٥.

منها بجانب الآخر، وكل منها هو ما هو عليه فى استقلال عن جميع الموضوعات الأخرى، وترتبط بعضها بعلاقات خارجية خالصة لا تؤثر فى طبيعتها الداخلية بأية وسيلة، فإننا بذلك نصل إلى الآلية الصورية.

خذ مثلا الملاحظة التى ذكرناها فيما سبق عن الفكرة التى تقول إن الإنسان يتألف من جسد وروح، نجد أن هذا القول يعنى أن كلاً من الجسد والروح موضوع مستقل عن الآخر،إذ ليس من حيث طبيعتهما الداخلية أية علاقة. أعنى أنهما يرتبطان ارتباطاً آلياً فحسب. وهو يعنى كذلك أن هذا الموضوع المستقل «الروح» هى ما هى عليه وسوف تكون هى هى بمعزل عن الجسد تماماً. وعلى ذلك فسواء ارتبطت بالجسد بعلاقة أو لم ترتبط، فإن ذلك لا يؤثر فى طبيعتها الداخلية الجوهرية، فهى هى فى كلا الحالتين، وهى ما هى عليه من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها، والجسد كذلك ينظر إليه على أنه موضوع مستقل لا يؤثر ولا يتأثر بعلاقته بالروح.

ومن ثم فإن الأفكار الرئيسية فى الآلية الخالصة هى:

١ - إن العلاقات بين الموضوعات هى علاقات خارجية تماماً.

٢ - إن لكل موضوع طبيعته الخالصة تماماً، وهى طبيعة تبقى هى هى لا تُؤثر فيها علاقة بالموضوعات الأخرى.

التقسيم الفرعى الثانى

الآلية مع الألفة Mechanism With Affinity

٣٧٣ - الآلية الصورية تحطم نفسها وتدحض ذاتها لأنه من المستحيل عليها أن تبقى على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وعلاقاته الخارجية التى يفترض الموضوع أن تبقى فى ذاتها، لا تتأثر، ولا تتغير، ولا تتحرك، ولا تنشط وهو بذلك نهب للقوى الخارجية. إنه يسمح لنفسه من

الناحية السلبية أن يتعين من الخارج تعيناً تاماً ولا يكون له – هو نفسه – دور قط فى تغير موقفه. ولكن القول بأنه يظل متصلاً سالباً واقعاً تحت ضغط الموضوعات الآخرى، وأنه يسمح لنفسه بأن يتعين تعيناً تاماً عن طريق الغير، هذا القول يرجع أولاً. وقبل كل شئ إلى طبيعته الداخلية الخاصة، فتلك فى الواقع هى طبيعته الداخلية الخاصة. ولما كان التعين الخارجى على هذا النحو يرجع إليه هو ذاته فإن هذا التعين الخارج لن يكون فى الواقع، سوى تعين ذاتى. ومن ثم فإن الموضوع يشكل مركزاً يعين نفسه عن طريق تحديده للموضوعات الأخرى التى تعينه. ومن ثم فإن الموضوع لا يرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجياً فحسب، وليست طبيعته الداخلية فى حياد مع هذه الموضوعات، فهو يرتبط معها عن طريق طبيعته الداخلية. إنه يظهر ميلاً نحوها أو رابطة داخلية للاتحاد، أو لوناً من ألوان الألفة والميل نحوها. ومن هنا أطلق على هذه المقولة اسم المقولة الآلية مع الألفة.

التقسيم الفرعى الثالث
الآلية المطلقة Abaolute Mechanism

٣٧٤ – الآلية المطلقة هى، ببساطة، التطور الكامل للمقولة الأخيرة. وليس الموضوع الجزئى ، الذى سبق أن درسناه، هو وحده الذى يمثل مركزاً ذا محوراً أو طبيعة داخلية ترتبط بالموضوعات الخارجية، وإنما هذه الموضوعات الخارجية هى كلها مراكز تشبه هذا المركز. ومن ثم فكل موضوع فى الكون يمكن أن ينظر إليه بدوره على أنه مثل لهذا المركز، وأن بقية المقولات هى كلها توابع له. فالكون بأسره هو نسق من أمثال هذه المراكز، وتلك هى الآلية المطلقة. وهى لا تزال آلية؛ الأن العلاقت بين الموضوعات ما تزال علاقات خارجية خالصة. ولكن هذه العلاقات الخارجية، كما سبق أن رأينا، ليست محايدة مع الطبيعة الداخلية للموضوعات، ويمكن أن ينظر إلى الجاذبية على أنها مثل تجريبى لهذا النزوع المتبادل نحو البقاء فى المركز.

التقسيم الثانى

الكيميائية . . . Chemism

٣٧٥ – على الرغم من أن هيجل قد أطلق على المقولة الأخيرة اسم مقولة الآلية المطلقة، فمن الواضح أن التصور الخالص للآلية إنما يوجد، على نحو أفضل، فى مقولة الآلية الصورية، ومن هنا كان التقدم فى القسم الأخير سيتضمن انحرافاً تدريجياً عن الفكرة الخالصة للآلية ذلك ولأن الآلية تعنى بالضرورة تخارج مطلق للعلاقات المستقلة بعضها عن بعض، وكل منها فى حالة بالنسبة لأخرى، وهذا الحياد، وذلك الاستقلال يؤديان إلى تدمير تدريجى لمقولة الآلية مع الآلفة، ومقولة الآلية المطلقة، فقد رأينا أن الطبيعة الداخلية للموضوعات، بغض النظر عن عدم تأثيرها بعلاقاتها بالموضوعات الأخرى تتغير تغيراً عميقاً. وليس علينا سوى أن نطور هذا الجانب الجديد للموضوعات حتى نهايته المشروعة فنصل بذلك إلى مقولة الكيميائية.

فلم تعد الطبيعة الداخلية للموضوع فى حالة حياد مع العلاقات الخارجية، ولكنها تبدى ميلاً أو ألفه نحو الموضوعات الأخرى. إن كل موضوع فى الآلية الخالصة هو ماهو عليه من ذاته الخاصة وفى استقلال كامل من الموضوعات الأخرى، لكن ها نحن أولاء نرى الآن أن هذه الطبيعة الداخلية للموضوع ليست على ما هى إلا بفضل الموضوع الآخر ومن خلاله، فموجود هو وجود الموضوع الاخر، وبالتالى فوجود الموضوعين يتحدان فى هوية واحدة، ويندمجان فى موضوع واحد يطلق عليه هيجل اسم الناتج المحايد. وفى الناتج المحايد تدمج الطبائع الداخلية المنفصلة وتختفى، أعنى تدورج وتتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة، وهذا التصور الجديد هو: الكيميائية.

ولما كان الناتج المحايد قد أصبح اتحاداً تتلاشى فيه عوامله، فإنه لا يوجد

فيه تمايز وإنما يكون قد عاد إلى المباشرة[1]. ويظهر أن الناتج المحايد، لهذا السبب قابل للتفكك، رغم أن برهان هيجل على ذلك ليس واضحاً فى ذهنى - كما أنه قابل للانشطار من جديد إلى الموضوعين الأصليين ثم يعود من جديد إلى الاندماج ثم الانقسام، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويرى هيجل أن الأمثلة على هذه المقولة ليست مستمدة فحسب من التعليمات المعروفة جيداً عن الاتحاد الكيميائى للعناصر والذى اشتقت منه اسمها، ولكنها مستمدة كذلك من عمليات الأرصاد والظواهر الجوية، والعلاقة الجنسية للنبات والحيوان، والعلاقات الروحية: علاقات الحب والصداقة: ولابد من الاعتراف بأن هذا القسم، قسم الكيمائية. فيه الكثير من الخيال.

التقسيم الثالث

الغائية ... Teleology

٣٧٦ - سبق أن لاحظنا فى الفقرة ٣٦٧ أن تطور الموضوعية لابد أن يؤدى إلى العودة الذاتية فلابد أن نتذكر أن الموضوع هو النقيض فى مثلث الفكرة الشاملة، ومن ثم فعلى الرغم من أنه هو نفسه الفكرة الشاملة، أو الفكر فى صورة الاخر، فإنه آخر الفكر، وبالتالى فهو ليس الفكرة الشاملة، وليس الفكر؛ وهذا ما تعبر عنه بقولنا إنه ليس ذاتية وإنما موضوعية. أو ربما قلنا إن الفكرة الشاملة، بانتقالها إلى الموضوعية، فإنها تغرق فى هذه الموضوعية أو تتعرض فيها، أو تضيع نفسها هناك. وكما أن الوجود تلاشى فى العدم، فإن العدم هو لا وجود فى حين أنه فى الوقت ذاته وجود، فكذلك الموضوع بوصفه الفكرة الشاملة وقد تحولت إلى ضدها، أعنى أنه ليس الفكرة الشاملة فى حين أنه فى الوقت نفسه الفكرة الشاملة. فلا شك أن الفكرة الشاملة تختفى داخل

---

(١) ولاس، المنطق فقرة (٢٠٢).

الموضوع؛ فى قلبه ومركزه. ولكن لما كان الموضوع يكشف لنا عن نفسه على نحو مباشر فإن الفكرة الشاملة تضيع بداخله. واختفاء الفكرة الشاملة هذا يؤدى هو نفسه إلى التخارج الذى هو الخاصية الرئيسية لآلية الصورية. غير أن الفكرة الشاملة عنى أساساً التداخل، أو هى على نحو أكثر دقة تعنى وحدة الأضداد(قارن فقرة ٣١٠) إنها المقولة التى لا تعد تميزات حقيقية فى آن معاً إذ تبدو العوامل المميزة متحدة إتحاداً مطلقاً، ومتميزة كذلك تميزاً مطلقاً. ولقد سبق أن رأينا فى مقولة الآلية الصورية عكس هذه الصورة تماماً أعنى رأينا عالماً من الموضوعات المتميزة تميزاً مطلقاً دون أن يكون بينها هوية أو اتحاد فكل موضوع هو ما هو ، موضوع مفرد بذاته، وفى حياد كامل مع غيره من الموضوعات. ومن ثم فهو كثرة شديدة بغير اتحاد. ومن الواضح أن ذلك هو بالضبط ما يضاد الفكرة الشاملة وإذا ما نظرنا إلى الفكرة الشاملة على نحو ما هى عليه فى ذاتها an Sich ، فإننا نجد أنها هى نفسها الذاتية. ويمكن أن نقول من ناحية أخرى أن السمة الأساسية للآلية هى انعدام الذاتية تماماً.

أما فى مقولة «الآلية مع الألفة» و«الآلية المطلقة» فتتعدل الحيادية المطلقة والتخارج بين الموضوعات بعضها وبعض، فقد أصبحت هذه الموضوعات يعتمد بعضها على بعض، وعلى نحو أن الاتحاد بدأ يظهر وسط الاختلاف، وتلك هى أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية، وذلك لأن الذاتية، كما لاحظنا الآن تواً، هى نفسها الفكرة الشاملة أعنى الهوية فى الاختلاف.

وجدنا فى مقولة الكيميائية أن الموضوعات المختلفة قد اتحدت صراحة فى وحدة واحدة، وبعبارة أخرى وجدنا لدينا الهوية فى الاختلاف، أعنى الفكرة الشاملة أو الذاتية، وقد انبثقت صراحة من الموضوع الذى كانت مطموسة فيه، غير أن تحرر الفكرة الشاملة من عبودية الموضوع لا يظهر بوضوح وجلاء فى مقولة الغائية.

لقد وجدنا فى مقولة الكيميائية أن الموضوعات المختلفة قد تخلت عن اختلافها وفقدت خصائصها النوعية فى ناتج محايد. ومن ثم فإن ما نجده

أمامنا هو سلب المباشرة، وتخارج الموضوعية ولما كانت هذه المباشرة هى السمة الجوهرية للموضوعية (قارن فقرة ٣٦٤) فإننا نصل فى هذه الحالة إلى سلب الموضوعية نفسها. إن ما يسلب الموضوع هنا هو بالضبط الفكرة التى بذاتها تظهر من جديد، ولما كانت الفكرة الشاملة هى الآن سلب للموضوع فإنها لذلك تكون مستقلة عنه، كما أنها تكون قد اقتحمت مجالاً حراً هو مجال وجودها الخاص مثلها مثل الروح التى تحررت من الجسد الذى سجنت فيه.

مادامت الفكرة الشاملة قد تحررت على هذا النحو فإنها تقف فى مواجهة الموضوع، كما يقف الموضوع فى مواجهتها، فالموضوع هو ما ليس الفكرة الشاملة، ولا ما ينبغى أن تكون. وبالتالى فلا يمكن أن تكون علاقة الفكرة الشاملة بالموضوع إلا كعلاقتها بمثل أعلى ينبغى أن تصبو إليه أو علاقة بغاية وتلك هى الغائية.

٣٧٧- ويواصل هيجل السير لكى يميز بين ما يسميه «الهدف الخارجى والمتناهى» (الغائية) من ناحية، وما يسميه «بالهدف الداخلى»، من ناحية أخرى وهو يقصد بالهدف الخارجى والمتناهى وجهة النظر التى تنظر إلى الوسيلة والغاية على أنهما موضوعان متمايزان تماماً، كل منهما قادر على أن يوجد بذاته، وعلى نحو منعزل عن الآخر. وهكذا يمكن أن تستخدم النقود كوسيلة للحصول على الخبز، والمال والخبز موضوعان متمايزان تماماً، فالخبر يمكن أن يوجد بدون المال. والمال يمكن أن يوجد بدون الخير، والقمر بالمثل، ينظر إليه فى بعض الأحيان على أنه مصدر الضوء للإنسان فى الليل ولكن الإنسان والقمر موضوعان متمايزان لا يوجد الواحد منهما بواسطة الأخر.

أما الهدف الداخلى «الذى هو الصورة الصحيحة للغائية، فإن هيجل يقصد بهما على العكس من ذلك العلاقة بين الوسائل والغايات حيث يوجد كل منهما من الآخر وبواسطته، ولا يمكن لأى منهما أن يوجد بمعزل عن الآخر حتى أننا نجد فى نهاية المطاف أن الواحدة متحدة مع الآخرى. وفى استطاعتنا أن نفهم ذلك جيداً لو أننا أشرنا إلى تصور الحياة عند أرسطو، وهو تصور أشار إليه هيجل

نفسه. فالحياة أو الروح عند أرسطوا هى «صورة» الجسم، والصورة عنده هى الغاية، والوظيفة، والتنظيم. فالكائن الحى ليس له غاية خارج ذاته، إنه غاية ذاته، وبوصفه غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الوحدة وبوصفه وسيلة فهو المادة التى تتشكل فيها هى «الصورة». وفى استطاعتنا أن نقول إن «الصورة التى هى الكلى عامل الوحدة، هى على وجه الدقة الفكرة الشاملة عند هيجل، وإذا كانت «الصورة» عند أرسطو هى الغاية فإن الفكرة الشاملة عند هيجل هى الغاية أيضاً. أما «المادة» التى هى عامل التعدد فهى الموضوع عند هيجل وهى التى ستصبح كما سنرى فيما بعد الوسيلة.

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن الكائن الحى يقدم لنا أفضل الأمثلة عن الهدف الداخلى أو الغائية الحقة فهو يتألف من شيئين منفصلين يواجه كل منهما الآخر بوصفهما وسيلة وغاية. وليست الوسيلة والغاية سوى وجهين لشئ واحد هو الكائن الحى نفسه. فجميع الأعضاء، أو الأجزاء المنفصلة، تعمل فى تناسق من أجل الغرض الذى يستهدف الكل هو فى بساطة حياة الكل ذاتها، فهو ليس شيئاً خارجياً عن الكائن، وإنما الكائن يوجد لذاته وتوجد الأجزاء؛ لتخدم الكل، ومن ثم كانت الأجزاء فى هذه الحالة هى الوسيلة، وكان الكل هى الغاية. لكن الكل والأجزاء شئ واحد ينظر إليه أحياناً على أنه متعدد، وأحياناً أخرى على أنه وحدة. ومن هنا كانت الوسيلة والغاية شيئاً واحداً، فإذا ما نظر إلى الكائن الحى على أنه تعدد كان وسيلة. وإذا ما نظر إليه على أنه وحدة كان غاية. فليست الوسيلة والغاية شيئين، ولكنها وجهان لشئ واحد.

ويمكن أن نجد الشئ ذاته فى الدولة، إذ يمكن أن ينظر إلى الدولة على أنها غاية الأفراد، ولكن الدولة فى الوقت نفسه هى الأفراد.

وليس القول بأن ذلك هو وجهة النظر الحقة عن الغائية مجرد قول يسوقه هيجل، وإنما هو تعريف الغائية كما استنبطناه من الكيمائية. فقد أعطتنا الكيمائية وحدة موضوعات متعددة، وعامل الوحدة هو الغاية كما نصفها هنا، أما عامل التعدد فهو الوسيلة.

ولكن النظرة الكاملة عن الغائية لن تظهر حتى تصل آخر مقولة فى هذا القسم، وهو مقولة للغاية وقد تحققت.

التقسيم الفرعى الأول

الغاية الذاتية Subjective End

٣٧٨ - لن تظهر الغائية فى حقيقتها الكاملة كما سبق أن ذكرنا، إلا حين تصبح الغاية والوسيلة شيئاً واحداً، ومهما يكن من شئ فهما لن يكونا شيئاً واحداً فى البداية. لقد تحررت الفكرة الشاملة الآن وأصبحت تواجه الموضوع (فقرة ٣٧٦) والفكرة الشاملة هى الغاية والموضوع هو الوسيلة، ومن ثم فالوسيلة والغاية يواجه كل منهما الآخر ويعارضه. إذ لم يلتحم الموضوع بعد مع الفكرة، أو بعبارة أخرى لم تتحق الغاية بعد، أو لم تكتمل ولم تتم لأنها تقف فى مواجهة الموضوع بعد ولما كانت الغاية لم تتموضع على هذا النحو «أى لم تصبح موضعاً» ولكنها لا تزال مجرد فكرة فحسب، فإنها لهذا السبب تكون ذاتية فقط أو هى الغاية الذاتية.

التقسيم الفرعى الثانى

الوسيلة The Means

٣٧٩ - لما كان الموضوع لا يزال متميزاً عن الفكرة الشاملة، أو عن الغاية، فإنه لهذا السبب مرتبط بالغاية. والارتباط الذى يسير من الموضوع إلى الغاية هو الفعل الغرضى الذى لابد أن تتحقق الغاية بواسطته. أو بعبارة أخرى: هذا الفعل الذى لابد أن يتم بواسطته إلغاء الانفصال القائم بين الموضوع والغاية، وتلك هى الوسيلة.

التقسيم الفرعى الثالث

الغاية المتحققة Realized End

٣٨٠ – حين يتم إلغاء الانفصال بين الموضوع والغاية سوف تكف الغاية عن أن تكون ذاتية فحسب وتصبح موضوعية أعنى أن الغاية تتحقق وتكمل نفسها باتحادها مع الموضوع، وتلك هى الغاية المتحققة(١).

٣٨١ – عملية السير من الغاية الذاتية إلى الغاية المتحققة ليست بالطبع عملية سير فى الزمان. ومن هنا فإن وجهة النظر التى وصلنا إليها فى هذه المقولة عن الكون لاتعنى أن الغاية قد استغرقت وقتاً؛ لتتموضع أعنى: لتصبح موضوعاً، ولهذا فإن وجهة النظر التى ترى أن غاية الكون لم تكتمل بعد ترجع إلى استخدام مقولات دنيا غير كافية، يقول هيجل: «إن تحقق الغاية اللامتناهية يعتمد فقط على إزالة الوهم القائل بأنها لم تكتمل بعد فالخير، أو الخير على نحو مطلق ينجز نفسه فى العالم على نحو أبدى والنتيجة هى أنه لا يتوقف علينا، وإنما قد اكتمل ضمناً وفعلاً على حد سواء. وهذا هو الوهم الذى نعيش فيه(٢)، لكن هيجل لا يعنى أن ذلك مجرد وهم ذاتى، وإنما هو نفسه عمل من أعمال الفكرة،

---

(١) لست مقتنعاً بهذا التفسير الذى لايعد، كما نرى، استنباطاً حقيقياً على الإطلاق، ولى أن أعترف بأن المعنى الذى يقصده هيجل هنا معنى غامض بالنسبة لى وإن كنت أشك فى أن يكون واضحاً بالنسبة له، كما أنى لست مقتنعاً بأى تفسير من التفسيرات التى اطلعت عليها بما فى ذلك تفسير دكتور مكتجارت.

(٢) ولاس، المنطق فقرة (٢٢١) إضافة. قارن ذلك مع ما يقوله «ليست الفكرة من الضعف بحيث يكون لها الحق أو الإلزام فى أن توجد ومن أن يكون لها وجود فعلى» (ولاس المنطق فقرة رقم ٦). وهنا فقرات عند هيجل لا تحصى بهذا المعنى، وعلى الرغم من أن الفكرة التى تعبر عنها هذه الفقرات قد تكون غامضة إلى حد ما، فإنها قد تكون إحدى الرؤى العميقة فى الفلسفة. وقد تضمنت حلاً لمشكلة الشر، فالوجود الفعلى للشر، والخطأ والنقص، وليست مجرد وهم ذاتى فحسب، لأن هذه الأشياء موجودات حقيقية، رغم أنها قد لا تتفق مع =

وهو ضرورى لتحقيق الغاية، ومن ثم فهو حقيقى ويواصل هيجل حديثه قائلاً: «إن الفكرة فى مجرى سيرها تخلق ذلك الوهم بأن تضع أمامها نقيضها ، وتتوقف مهمتها على التغلب على ذلك الوهم الذى خلقته فمن هذا الخطأ وحدة تظهر الحقيقة، (كلمة تظهر تعنى أنها تظهر من الناحية الموضوعية لا من الناحية الغائية فى عقولنا وحدها).. وحين يرفع الخطأ، أو الوجود الآخر، يظل عنصراً ديناميكياً ضرورياً للحقيقة لأن الحقيقة لا يمكن أن تؤخذ إلا حيث تجعل من نفسها نتيجة خاصة لها »[1].

= القول بأنه الخير المطلق قد اكتمل بالفعل الآن، باستمرار، وأن يكون، من ثم، كاملاً وتاماً. انظر كذلك فيما بعد فقرة رقم ٤٠٣ من هذا الكتاب.

(١) المرجع السابق.

الفصل الثالث

الفكـــرة

Idea

٣٨٢ - أول وجه ظهر لدائرة الفكرة الشاملة هو الذاتية. فقد تحددت طبيعة الحقيقة الواقعة أو المطلق أو العالم على أنها ذات Subject، وتلك هى القضية Thesis. أما الوجه الثانى لدائرة الفكرة الشاملة فهو الموضوعية، وفيه تتحدد بأنها ما يضاد الذات أعنى بأنها الموضوع، وذلك هو النقيض antithe-sis. ومن هنا فإن المركب لا يمكن أن يكون وجهاً واحداً أو ذاتاً مجردة، ولا وجهاً واحداً أو موضوعاً مجرداً، وإنما لابد أن يكون وحدة بين الذات والموضوع وهذا المركب هو الفكرة Idea. إذ يمكن تعريف الفكرة بأنها وحدة الذاتية والموضوعية.

٣٨٣ - والانتقال إلى هذا الوجه الأخير من أوجه الفكرة الشاملة إنما يوجد فى مقولة الغائية. فالوسيلة والغائية، وفقاً للتصور الكامل لمقولة الغائية على نحو ما نجده فى مقولة الغاية المحققة - تنصهران فى هوية واحدة، والآن نجد أن الوسيلة هى تعدد الموضوعات، والغاية هى وحدة الموضوعات (فقرة ٣٧٧)، ففى الكائن الحى، مثلاً، نجد أن الأعضاء المنفصلة هى وسيلة حياة الكل، بينما نجد الغاية هى، فى بساطة، الوحدة المنظمة أو الكل نفسه ومن هنا كانت الوسيلة والغاية متحدتين فى هوية واحدة؛ لأن الوسيلة هى الكائن الحى منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد ؛ والغاية هى الكائن الحى منظوراً إليه على أنه وحدة أو اتحاد. كما أننا نجد أن عامل التعدد، أو الوسيلة هو جانب الموضوعية، وعامل الوحدة، أو الغاية، هو جانب الذاتية، ولقد سبق أن ذكرنا أن التعدد غير المنظم للموضوعات بدون وحدة، كالتعدد الذى نجده فى الآلية الصورية، هو الطابع الماهوى للموضوعية (فقرة ٣١٦)، الذى يخلو تماماً من الذاتية. فى حين أننا نظرنا إلى عامل الوحدة الذى بدأ يعود الظهور وسط التعدد فى مقولة الآلية مع الآلية المطلقة و« الكيمائية » (فقرة ٣٧٦) على أنه يمثل عنصر الذاتية. وعلى ذلك فحينما تنصهر الوسيلة والغاية فى وحدة واحدة فى مقولة الغاية المتحققة، فإن ذلك يعنى أن الذات والموضوع قد انصهرا فى هوية واحدة، وهكذا نكون قد وصلنا

إلى هوية الذات، وهذه هى الفكرة Idea.

٣٨٤ - لقد كانت وجة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة كما رأينا، هى أن كل شئ عبارة عن فكر. لكن للفكر جانبين أحداهما الذات والآخر الموضوع. ومن هنا فإننا نجد التركيز على أحد هذين الجانبين فى البداية تركيزاًمجرداً حتى ليـوصف الكون بأنه ذات. ثم نجد العكس، أعنى تركيـزاً على الجانب الآخر فتوصف الأشياء كلها بأنها موضوع للفكر، وأخيراً نلغى هذه النظرة المجردة وحيدة الجنب ويرفع هذا الانفصال بحيث توصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لا يكون ذاتياً فحسب، ولا موضوعاً فحسب، وإنما الذات والموضوع فى آن معاً. ولن يتضح المعنى الدقيق لهذه العبارة إلا حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة، وهو الفكرة المطلقة، وحتى نصل إلى هذه المقولة فإننا سوف نشير فحسب إلى الخطوط العامة للفكرة.

٣٨٥ - هناك احتمال لتصور خاطئ لابد أن نتجنبه بعناية، فالتوحيد بين الذات والموضوع الذى وصلنا إليه ليس توحيداً مجرداً أو هوية فارغة فالوحدة ليست اتحاداً بغير تمايز أعنى ليست وحدة متجانسة تمحو الفروق والاختلافات والتباين جميعاً، وإنما هى على العكس تبقى على الاختلافات داخل الوحدة، كما هى الحال عند هيجل دائماً، وهى لهذا السبب وحدة عينية. صحيح أن التمايز بين الذات يختفى فى الفكرة، أعنى أنه يرفع، ولكنه مع ذلك موجود بحيث يظل الجانبان متمايزان داخل الوحدة.

وليست الهوية بين الذات والموضوع مجرد نقطة محايدة بين الاثنين. فهيجل يشير إلى أن تعريف المطلق الذى وصلنا إليه فى مقولة الفكرة هو ما نعبر عنه أحيـاناً بقـولنا إن المطلق: «اتحـاد الفكر والوجـود، أو المتناهى واللامتناهى» ...إلخ»[1]. (والفكر والوجود يستخدمان هنا كمرادفين للذات والموضوع، فضلاً عن أن اللامتناهى هو نفسه الذات والمتناهى هو الموضوع)،

(١) ولاس، المنطق، (فقرة ٢١٥)

ومثل هذا التعريف صحيح لكنه يصبح خاطئاً تماماً لو فسرناه على أنه يعنى أن المطلق محايد لا هو بالذات، ولا هو بالموضوع، ولا هو بالفكر ولا بالوجود، ولا هى بالمتناهى ولا المتناهى. ففى هذه الحالة: «سوف يبدو اللامتناهى محايداً عن طريق المتناهى وحده، والذاتى عن طريق الموضوعى، والفكر عن طريق الوجود. ولكننا نجد فى الوحدة السلبية للفكرة أن اللامتناهى يحتوى على المتناهى والفكر على الوجود، والذاتية على الموضوعية. فوحدة الفكر Idea هى الفكر Thought، أى وحدة اللامتناهى والذاتية، وهو بالتالى لابد أن يتميز عن الفكر بوصفه جوهراً»[1]. وهذه الفقرة على جانب كبير من الأهمية، وأحياناً ما تفسر على أنها تعنى أن الفكر يرتفع ويجاوز التفرقة بينه وبين موضوعه.

ويحاول هيجل فى هذه الفقرة السابقة أن يقدم لنا وجهة نظر معارضة لوجهة نظر «شلنج Schelling» الذى كانت التميزات كلها تختفى فى فلسفته فى المطلق على أنه وحدة متجانسة تماماً لا تمايز فيها على الإطلاق. إنه فراغ كامل لا هو بالموضوع ولا هو بالذات، وإنما هو، بصدد هذه التمايزات محايداً تماماً خالٍ من كل تميز، وبالتالى من كل طابع ومن كل سمة[2]. ولقد كان الجوهر عند اسبنوزا كالمطلق عند شلنج، لا هو بالفكر ولا بالوجود: وهذا يفسر لنا الإشارة إلى الجوهر فى نهاية الفقرة التى اقتبسناها.

٣٨٦ – ويمكن الإشارة إلى وجهة النظر الحقة هنا لو تذكرنا أن الموضوع على نحو ما ظهر أمامنا فى الفصل الأخير ليس هو مجرد ضد الذات، ولكنه فى بساطة اللافكر not- thought، فالموضوع نفسه هو الفكر (٣٦٥)، ومن ثم فالتفرقة بين الفكر والوجود بين الذات والموضوع ليست تمايزاً مطلقاً فالوجود هو الفكر، والموضوع هو الذات، أو قل إن الموضوع فى صورة الآخرية otheruess فحتى حينما تنتقل الذات إلى ضدها (إلى الموضوع)فإنك تظل مع ذلك ذاتياً،

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) قارن ذلك بملاحظة هيجل الشهيرة التى يقول فيها إن المطلق عند شلنج أشبه ما يكون «بالليل الذى تبدو فيه كل الأبقار سوداء» ظاهريات الروح جـ ١ ص ١٥.

ومن هنا فإن الذات تتخطى الموضوع، والفكر يتخطى الوجود، أو يمكن أن نقول إن الفكرة الشاملة تضع نفسها فى البداية على أنها ذات، أما المرحلة الثانية فهو الموضوع الذى يتجرد تماماً من الذات، وإنما يظل نتاجاً للذاتية، بمعنى أن الذاتية لا تزال موجودة على الرغم من أنها مقنعة ومختفية، وأخيراً تأتى المرحلة الثالثة، وهى عودة الفكرة من الآخر إلى ذاتها، وتلك هى العودة إلى الذاتية. ومن ثم فالفكرة Idea هى أساساً ذات وفكر، وليست مجرد فراغ محايد ولكنها ليست هى الذاتية المجردة التى صادفناها فى أول مرحلة من مراحل الفكرة الشاملة Notion والتى يقابلها الموضوع. وإنما هى الذاتية التى امتصت ضدها الموضوع، أو هى الذاتية التى احتوت نقيضها فى جوفها. وهى لهذا السبب ذاتية عينية Concrete، وعلى هذا النحو ينبغى أن نفهم وصف هيجل للمطلق بأنه ليس جوهراً وإنما هو ذات[1]، فكما أن اللامتناهى الحقيقى لم يكن يعنى (قارن فقرة ٢٠٠ – ٢٠١) اللامتناهى السلبى المجرد الذى يضاد أو يقابل المتناهى، وإنما يعنى وحدة اللامتناهى والمتناهى، أو هو المتناهى الذى امتص المتناهى فى جوفه وبالتالى لم يعد ضداً له، فكذلك نجد أن الذات هنا قد احتوت فى جوفها، وهى حين تفعل ذلك فإنها تصبح الفكرة The Idea.

٣٨٧ – ولقد وصلنا هنا إلى نقطة نستطيع أن نفهم فيها الوضع الحقيقى للتوحيد بين المعرفة والوجود الذى سبق أن عرضنا له بالشرح والتفسير، إلى حد ما فى مرحلة مبكرة من هذا الكتاب (فقرة ١٩) فالمعرفة هى الذات، والوجود هو الموضوع. ولقد سبق أن أشرنا هناك إلى أن المعرفة والوجود، أعنى الذت والموضوع متحدان فى هوية واحدة، ولكنهما مع ذلك متمايزان. وما كان التعارض أو التمايز بينهما يؤخذ بصفة عامة على أنه الحقيقة كلها، فقد ركزنا هنا بقوة على التوحيد بينهما. وها نحن الآن نرى أن كلاً من التوحيد والتعارض أساسى وهام. ولو طلب إلى هيجل أن يبرهن على نظريته فى الهوية فى الاختلاف، أو الوحدة فى التباين فيما يتعلق بالمعرفة والوجود – فسوف يشير

(١) الظاهريات جـ ١ ص ١٥.

إلى الفصل الحالى من فصول المنطق. والبرهان الكامل إنما يلتمس فى سير الجدل كله من الوجود الخالص إلى النقطة الراهنة التى وصلنا إليها.

يفترض الحس المشترك أن الذات والموضوع، أو الفكر والوجود، منفصلان تماماً؛ لأنه يدرك ما بينهما من فروق واختلافات ولكنه ليس لديه أدنى فكرة عن اتحادهما أو هويتهما. ذلك لأن هذا المشترك تسيطر عليه مقولات الفهم ولا يرتفع قط إلى وجهة نظر الماهية. وكذلك ينظر العلم هذه النظرة ذاتها؛ لأنه يستخدم مقولات الماهية بصفة أساسية ويعتبرها أدواته. وما دمنا ننظر إلى الكون فى ضوء مقولات الوجود والماهية وحدهما، فإن الفصل فى الذات العارفة والموضوع المعروف يبدو فصلاً مطلقاً. لكن الفلسفة هى وحدها التى تستطيع أن تنفذ إلى الفكرة الكامنة وراء الماهية بحيث تستطيع أن ترى الكون بمقولات الفكرة Idea وتدرك أن موضوع الفكر هو نفسه فكر أو هو نفسه ذات؛ لأن الكون ليس شيئاً آخر غير الفكر، وأن الفكر يجاوز التفرقة بينه وبين موضوع ويشمل الأخير داخل وحدته. أما كيف يحدث ذلك بالضبط؟ فهذا هو ما شرحناه فى سير الجدل حتى هذه النقطة التى وصلنا إليها. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الوجهة من النظر لايمكن أن تتضح تماماً إلى أن نصل إلى مقولة الفكرة المطلقة.

٣٨٨ - وللفكرة ثلاث مراحل هى:

١ - الحياة.

٢ - المعرفة.

٣ - الفكرة المطلقة.

التقسيم الأول

الحياة . . . Life

٣٨٩ - وصلنا فى مقولة الغاية المتحققة إلى التوحيد بين الوسيلة والغاية فى هوية واحدة. وظهرت الوسيلة على أنها التعدد والغاية على أنها الوحدة التى تجمع هذا التعدد. ولقد نظرنا إلى الوسيلة أو التعدد على أنها لا توجد إلا فى الغاية أو الاتحاد، وبواسطتها، وإلى الاتحاد على أنه لا يوجد إلا فى التعدد فحسب، وعن طريقه فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بذاته، فكل منهما هو ما هو عليه عن طريق الآخر. وفضلاً عن ذلك فهما ليسا وجودين، ولكنهما وجهان فحسب لوجود واحد، فالتعدد والوحدة، أو الأجزاء والكل، يتحدان فى هوية واحدة لكنهما مع ذلك متمايزان.

وهذا التصور للوحدة التى توجد طبيعتها كلها فى تعدد يندرج تحتها، وللتعدد الذى توجد طبيعته كلها فى تكوينه لهذه الوحدة - يؤلف المقولة التى يطلق عليه هيجل اسم الحياة، ولك ما علينا أن نفعله لكى تفهم مقولة الحياة هو أن نفهم هذا التعدد فى الوحدة الذى يعرضه علينا التعريف السابق والطبع ليس ذلك هو كل ما توحى به كلمة الحياة، ولكن مهما تكن المعانى الإضافية التى تلحق عادة بهذه الكلمة، فإننا ينبغى أن نكون على حذر فنستبعدها بوصفها مضموناً تجريبياً لم يستنبطه هيجل، ولا يشمله معنى المقولة الهيجلية. فهذه المقولة مثلها مثل مقولة القوة ومظهر تحققها، وهى إحدى المقولات التى يطلق عليها هيجل اسم من اسماء الوقائع التجريبية لأنها تتمثل بوضوح ظاهر فى هذه الواقعة التجريبية. وما لم نضع فى اعتبارنا فقد نقع فى خطأ الظن بأن هيجل استنبط مضمون واقع الحياة بأكملها على نحو ما توجد فى التجربة ولاشك أن الحياة بأكملها على نحو ما توجد فى التجربة ولا شك أن الحياة العضوية هى مثل لهذا التعدد فى الوحدة، أو هى على الأقل أقرب الأمثلة إليها من أية واقعة أخرى تقع فى تجربتنا اليومية، فكون الشئ متعدد وواحد فى آن معاً هى فى الواقع السمة الرئيسية للكائنات

الحية، فالكائن الحى مؤلف من أجزاء أو أعضاء، وهى ما هى عليه بفضل علاقتها بغيرها من الأعضاء والجميع فى خدمة الحياة ككل فاليد المبتورة، كما لاحظ أرسطو قديماً، ليست يداً، أى أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف فحسب على علاقته بالكل الذى هو جزء منه، فإذا ما هدمت هذه الصلة فإنك بذلك تهدم طبيعتها الجوهرية ومن ثم فأجزاء الجسم الحى هى تعدد تعتمد طبيعته الجوهرية على أنه يؤلف وحدة الكائن الحى. والعكس ليس لوحدة الكائن الحى معنى ولا وجود إلا فى كثرة أعضائه.

٢٩٠ – وعلى أية حال فليس الجسم الحى هو أكمل مثال على المقولة الهيجلية فهذه المقولة تعنى أن التعدد والوحدة لا يمكن أن يكون لها وجود على الإطلاق حين يعزل الواحد منها الآخر. وليست تلك هى الحال فى الجسم الحى، فاليد المبتورة لا تعد يداً ولكنها مع ذلك لا تكف عن الوجود، وعلى الرغم من ذلك فليس علينا سوى أن نسير مع فكرة الوحدة فى التعدد على نحو ما توجد الهيجلية، وعلينا أن نتذكر أن الحياة من الناحية التجريبية لا تعنى الوعى أو الشعور، فالنباتات كائنات حية، ولكنها ليست واعية أو ليس لديها شعور أو وعى، وينبغى علينا بالمثل ألا نظن أن فكرة الشعور موجودة فى مقولة الحياة عن هيجل، فسوف تظهر المعرفة فى القسم التالى بوصفها مقولة أعلى من مقولة الحياة، ولهذا فعلينا أن نضرب الأمثلة بالنبات لا بالحيوان حين نتحدث عن مقولة الحياة عند هيجل.

٣٩١ – ويصف هيجل الجسم بأنه عنصر التعدد كما يصف النفس بأنها عنصر الوحدة، غير أن هذه الأسماء، مثلها مثل اسم الحياة ذاتها ينبغى أن تؤخذ بمعنى مجازى لا بالمعنى الحرفى.

وسوف يتضح كذلك أن الحياة هى وحدة الذات والموضوع؛ لأن الكائن الحى هو الذات والموضوع فى آن معاً.

وتنقسم مقولة الحياة، وهو التقسيم الذى يبدو غير مقنع وفيه الكثير من الخطط [1] على النحو التالى:

(١) الفرد الحى.

(٢) سير الحياة.

(٣) النوع.

التقسيم الفرعى الأول
الكائن الحى الفرد

٣٩٢ - أول صورة من صور الحياة هى صورة مباشرة وأعنى بها هذه الحياة أو الكائن الحى أو الفرد الحى [2].

التقسيم الفرعى الثانى
عملية سير الحياة

٣٩٣ - يوجد الجسم والنفس أعنى التعدد والوحدة، فى الفرد الحى على نحو مباشر أو هى وحدة مباشرة، ومع ذلك فهما متمايزان. ومن هنا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة ذاتية سلبية؛ وذلك لأنهما كانا متحدين فى هوية واحدة فإن العلاقة بينهما هى علاقة الذات بالآخر الذى يقف فى مقابلها ويواجهها بوصفه اللاذات. وهذا العنصر الآخر أو السلبى فى علاقة الذات يعطينا فكرة شئ

---

(١) ولهذا السبب أوجزت هذه المراحل إلى أقصى حد ممكن وحذفت الإشارات المشكوك فيها إلى الإحساس، والتهيج والنسل. إلخ.

(٢) انظر فيما سبق فقرة (٢٣٩).

يواجه الكائن الحى وليس هو نفسه الكائن الحى! وبالتالى فهو طبيعة غير عضوية. وهذه الطبيعة غير العضوية التى تواجه الكائن الحى ليست شيئاً آخر غير الكائن الحى نفسه، وقد خرجت منه. ومن هنا فإن الكائن الحى يجاهد لكى يتغلب على الضد، ويعود ليمتص اللاعضوى فى ذاته (وهى عملية يقارنها هيجل بشئ من الخيال بعملية التمثل Assimilatien) ويمكن أن نطلق على الصراع الذى يتم به ذلك، وعلى الفعل ورد الفعل من الجانبين، وعلى العضوى واللاعضوى اسم عملية سير الحياة. ومن المستحيل أن نشرح هذه الاستدلالات بوصفها استنباطاً أولياً صارماً فمن العسير أن نقول إنها تحمل هذا الطابع، ويبدو أنها تعتمد اعتماداً كلياً على كل عناصر جمعت بطريقة تجريبية.

التقسيم الفرعى الثالث

النوع The Kind

٣٩٤ - يعود الكائن الحى إلى امتصاص اللاعضوى فى جوفه عن طريق عملية سير الحياة السالفة. وهو حين يفعل ذلك يكف عن أن يكون، كما يقول هيجل فرداً ويصبح كلياً universal وهذا هو الجنس أو النوع، فهو يقول: الفرد الحى يظهر بادئ ذى بدء بوصفه ذاتاً أو فكرة شاملة داخلياً، وخلال العملية التالية يتمثل الموضوعية الخارجية، وهكذا يضع لذاته طابع الحقيقة الواقعية Re-ality ومن ثم فهو الآن نوع ضمناً مع كلية الطبيعة الجوهرية[1]. ومن الصعب أن نستخلص من هذه الفقرة معنى أكثر من ذلك. لكى يظهر أن فكرة هيجل هى على النحو التالى: لما كان أمام الكائن الحى اللاعضوى بوصفه ضداً له؛ فإنه بذلك يكون أحد اثنين: هذا ضد ذاك، وهو بذلك يكون جزئياً. أما حين يمتص الآخر فى جوفه فإنه يكف عن أن يكون ثانى اثنين، أعنى يكف عن أن يكون جزئياً،

(١) ولاس المنطق فقرة (٢٢٠).

ومن ثم يصبح الآن كلياً، أى أننا إذا نظرنا إلى الكائن الحى كليته لوجدنا أنه النوع. ولكن من العسير أن نأخذ هذه الاستنباط مأخذ الجد.

التقسيم الثانى

المعرفة Cogition

٣٩٥ - لقد أصبح الكائن الحى الآن بعد أن أدمج اللاعضوى فى جوفه، شمولاً Totality يحتوى على ذاته، ولم يعد هناك شئ خارجاً عنه ولا شئ يضاده. ومن ثم فهو الآن لا يرتبط بغيره، وإنما يرتبط بنفسه فحسب؛ لأنه لا شئ يرتبط به غير ذاته. وعلى ذلك فهو يميز نفسه عن نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية (فقرة ٢٠٨) ويعود ويظهر على أنه عنصر يواجه ذاته. وهذا العنصر الذى خرج منه وهو الآن يواجهه العالم الخارجى. وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتان (١) الفرد الحى الذى يواجه العالم الخارجى ليس فقط خارجاً عنه وإنما هو كذلك داخل فيه؛ لأنه على الرغم من أن العالم الخارجى هو الآن آخر إلا أنه خرج من الكائن الحى نفسه، وما يظهر من الكائن الحى ليس هو إلا الكائن الحى ذاته، وهو لذلك يظل داخل الكائن الحى. وهاتان النتيجتان تظهران على التوالى من عامل العلاقة الذاتيـة التى رأينا أنها موجودة لدى الكائن الحى. وهذان العاملان هما الهوية والتباين أو الوحدة والاختلاف، فالكائن الحى مرتبط بنفسه وما يرتبط به ليس خارج ذاته، وإنما هو موجود فيه. ولكن ما يرتبط به من ناحية أخرى متميز عنه وهو لهذا السبب شئ آخر غير ذاته، أعنى أنه خارج عنه.

وحين نقول إن الكائن الحى يواجه العالم الخارجى، وهو العالم الخارجى الذى يظهر داخل الكائن الحى، فإننا بذلك نحدد المعرفة .Cogoition . فقولى أنى أعرف العالم يعنى أولاً: أن هناك عالماً خارجاً عنى. ولكنه يعنى ثانياً: أن هذا العالم يظهر فى صورة تمثل داخل وعى أو داخل ذاتى.

٣٩٦ – ومن الواضح أن المعرفة تعتبر بحق مقولة من مقولات الفكر، وهذا واضح من قولنا أن وجهة النظر العامة لفكرة الشاملة هي أن الكون عبارة عن فكر فالمعرفة صورة من صور الفكر. أما ظهورها كمقولة من مقولات المرحلة الثالثة للفكرة الشاملة وهي الفكرة Idea فيبرره القول بأن المعرفة تعني وحدة الذات والموضوع. ولسنا بحاجة إلى القول بأن هذين الجانبين من جوانب المعرفة متمايزان فهذا أمر واضح، لكن واضح أيضاً أنهما يشكلان كذلك وحدة، مادامت الذات والموضوع يمثلان في وحدتهما ما نعنيه بالضبط بالوعي، وتلك هي الهوية في التباين، هوية الوجود والمعرفة.

٣٩٧ – إننا نجد، في مقولة المعرفة، أن العالم الخارجي أو الموضوع يصبح داخلياً في الذات. وذلك يحدث بطريقتين، فالذات يمكن أن ينظر إليها من ناحية على أنها متقبلة، أعني على أنها يقبل العالم الخارجي في ذاتها، وتلك هي المعرفة الأصلية فالموضوع هنا هو الذي يشكل الوعي، وليس الوعي هو الذي يشكل الموضوع. وهدف المعرفة الأصلية أن تعرف العالم على ما هو عليه، أعني أنها تستهدف تغيير العالم وإنما تتقبله تقبلاً سلبياً. ويمكن من ناحية أخرى أن ننظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة فعالة active تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره متسقاً مع الذات. وتلك هي الإرادة للعالم وهي مبدأ العمل الذي يتميز عن المعرفة، فالعمل لا يتقبل Volition تقبلاً سلبياً كما هي الحال في المعرفة وإنما هو ينشد تغيير العالم؛ ليجعله متفقاً مع أهدافه الخاصة. فالمعرفة كما يعرفها هيجل هنا تعني بصفة عامة إلغاء التباين والاختلاف بين الذات والعالم بحيث يصبح الاثنان شيئاً واحداً ويمكن للتباين أن تلغى إما عن طريق الذات التي تجعل نفسها متسقة مع العالم كما هي الحال في المعرفة، وإما عن طريق الذات التي تجعل العالم يتسق معها كما هي الحال في السلوك والإرادة.

وعلى ذلك فالمعرفة تنقسم قسمين (١) المعرفة الأصلية (٢) الإرادة. ولا يكتمل بذلك المثلث؛ لأنه ليس ثمة مثلث، فهيجل هنا يتخلى عن المنهج الثلاثي كما أننا لا نجد لذلك تفسيراً.

٣٩٨ – كلمة المعرفة كما تستخدم فى العادة لا تشتمل على كلمة الإرادة التى تعتبر فى واقع الأمر صداً لها، وهيجل على أية حال؛ يستخدم الكلمة؛ لتشمل كلاً من المعرفة الأصلية أعنى ما يسمى عادة بالمعرفة، والإرادة. ويرى دكتور مكتجارت أن كلمة الوعى كانت مناسبة لهذا السياق أكثر من كلمة المعرفة(١).

التقسيم الفرعى الأول

المعرفة الأصلية - الحق

٣٩٩ – موضوع المعرفة الأصلية هو فكرة الحق، وهى تسمى كذلك الفكرة النظرية.

ما دامت الذات ينظر إليها فى المعرفة على أنها منفعلة تتقبل الموضوع، فإنه لا ينظر إلى الموضوع، وبالتالى على أنه نتاج للذات، وإنما على أنه معطى Datum يوجد بذاته، أعنى على أنه معطى، ويعطى من الخارج وتستقبله الصور الموجودة فى الذاتية. وتلك هى على سبيل المثال وجهة نظر كانط أما القول بأن كانط كان ينظر إلى الصور الموجودة فى الذات أعنى إلى المقولات على أنها نشاط تلقائى للذات لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً. فبيت القصيدة هو أن العالم الخارجى ينظر إليه على أنه موجود فعلاً أو على أنه معطى، أو على أنه يظهر من الخارج أمام الذات التى تتقبله فى هذه الحالة تقبلاً سلبياً.

٤٠٠ – وهذه المعرفة هى أساساً معرفة متناهية، فهى عاجزة عن إدراك شئ سوى الحقيقة المتناهية. وتناهيها سببه أنها ليست هى ذاتها الحقيقة الواقعية Reality كلها، لكن العالم فى نظرها على العكس، شئ معطى على نحو خارجى وهو أمامها يواجهها ويحدها، ولهذا كانت هذه المعرفة تعتمد أساساً على وجهة

---

(١) شرح على منطق هيجل فقرة (٢٧٨).

النظر التى تشطر هذه الحقيقة إلى ذات موضوع وتباعد بينهما دون أن تدرك هويتهما. وهذا اللون من المعرفة يركز بصفة عامة على أهمية الاختلاف والفروق ويتجاهل الوحدة ومن هنا فإنها تمثل معرفة الفهم[1]. وإذا كان لابد من السؤال، ولماذا ينبنى الوعى بهذه الصورة فإننا نجد الجواب هنا، فمعرفة الفهم قد تم استنباطها هنا، فهى من ثم تظهر لنا فى هذه المرحلة من مراحل الجدل بوصفها مرحلة ضرورية من مراحل التطور الذاتى للفكر.

٤٠١ - والصور الذاتية التى تتقبل فيها الموضوع الخارجى فى هذه المعرفة المتناهية هى كلية أو كليات Universals (أو هى مقولات كانط)، وهى فضلاً عن كذلك كليات مجردة وفارغة، ذلك أن الكلى العينى هو الذى يخرج من جوفه الجزئى والفردى، وهو بذلك يفضِ ما بداخله أما الكلى الذى نصادفه هنا فى المعرفة المتناهية، فهو يملأ من الخارج معطيات موجودة فعلاً وهكذا يكون هو نفسه مجرداً وفارغاً.

ومن ثم فإن أول منهج للفكر تكشف عنه هذه المعرفة المتناهية هى ما أسماه هيجل بالمنهج التحليلى الذى يهدف إلى أن يدرج الموضوع الفردى تحت كل مناسب، وهو بذلك يبدأ من الموضوع الفردى ثم يرتفع إلى الكلى، وهذاهو منهج الاستقراء . ولقد نظر التجريبيون أمثال لوك إلى الفكر بأكمله على أنه نموذج لهذا المنهج التحليلى.

ويمكن للمعرفة المتناهية أن تعكس هذه العملية فتبدأ من الكلى فى صورة

---

(١) قد يقع القارئ المبتدئ هنا فى حيرة فيعجب: إذا كانت هذه المعرفة هى معرفة الفهم ومعرفة المتناهى فلماذا تظهر هنا فى دائرة الفكرة الشاملة التى هى دائرة العقل والمتناهى، بدلاً من ظهورها فى دائرة الماهية التى هى دائرة الفهم والمتناهى..؟ والجواب هو أن مقولة المعرفة تعطينا وجهة النظر التى ترى أن الكون هو بالضرورة فكر معرفى. فى حين أن وجهة نظر الماهية هى على العكس، أن الكون يتألف من أشياء، و «قوى»، و «جواهر».. إلخ. ولما كانت المقولة الأخيرة تنظر إلى الكون على أنه فكر فهى بالضرورة تنتمى إلى دائرة الفكرة الشاملة.

التعريف، ثم تهبط بواسطة الجزئى، بوصفه حداً أوسط إلى الفردى، وهذا هو ما أسماه هيجل بالمنهج التأليفى، وهو منهج الهندسة. ذلك لأن الهندسة تبدأ من الكليات، وأعنى بها التعريف - والبديهيات ثم تهبط بواسطة البرهان إلى الحالة الفردية، أو الحقيقة الأقل عمومية والتى تريد البرهنة عليها. ولقد حاول اسبنوزا أن يطبق المنهج التأليفى على الفلسفة.

ولكن لا المنهج التحليلى ولا المنهج التأليفى يصلح للفلسفة لأن كليهما عبارة عن صورة من المعرفة المتناهية التى تفترض الموضوع كشئ معطى، وهو بذلك خلو من الضرورة. أما المنهج الصحيح للفلسفة فهو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق الذى لا يشتمل على أية افتراضات من بدايته حتى نهايته، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية، ولكنها تقوم على النهاية أعنى على المقولة الأخيرة، وهى مقولة الفكرة المطلقة. والمنهج الجدلى منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد فى كل خطوة من خطوات سيره، فهو نفسه عبارة عن مركب المنهجين السابقين معاً. وهو لأنه يسير من الكلى المجرد نحو تخصيص أكثر فأكثر حتى يصل إلى الفردى العينى فهو تأليفى، لكن لما كان يبدأ من المباشرة، ويسير من خلال التوسط الكلى العينى يحوى فى جوفه المباشرة السابقة فهو لذلك تحليلى.

التقسيم الفرعى الثانى

الإرادة - الخير

٤٠٢ - تعطينا المعرفة الأصلية، من ناحية، البرهنة عن طريق المنهج التأليفى ومثل هذه البرهنة تحمل سمة الضرورة. والنتيجة فى هذه البرهنة تتبع بالضرورة ما سبقها فهى من المقدمات. والواقع أن البرهان لا يعتمد على شئ سوى على إظهار ضرورة النتيجة. ولكن مجرد انبثاق عنصر الضرورة يعنى أننا

بدأنا نترك دائرة المعرفة الأصلية. فلقد كان الطابع الرئيسى لهذه المعرفة هو أنها تتقبل العالم تقبلاً سلبياً على نحو ما يرد إليها من الخارج. ولكن الضرورة لا يمكن أن تأتى من الخارج لأن ما يأتى من الخارج هو فى بساطة شئ موجود وجوداً فعلياً فهو مجرد واقعة محض، أو هو حادث ليس له علة، وبالتالى لا يمكن أن نجد فيه ضرورة فنحن نقول عما هو «معطى» إنه «موجود» ولكن لا يمكن على الإطلاق أن نقول إنه «لابد» أن يوجد ومن ثم فهذه الضرورة لا توجد أمام الذات وجوداً خارجياً، وإنما هى على العكس نشاط تلقائى للذات[1] ومن هنا فقد خلفنا وراءنا فكرة الذات السلبية التى تتقبل العالم، وسرنا قدماً نحو تصور الذات الإيجابية النشطة التى تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها، والذات الإيجابية التى تعدل العالم وتغيره حتى يتفق معها هى الإرادة، وهكذا ينتقل من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية. كما أن موضوع المعرفة الأصلية كان الحق، فإن موضوع الإرادة هو الخير.

٤٠٣ – والإرادة، كمقولة المعرفة السابقة متناهية، ولنفس السبب، فعلى الرغم من أنها إيجابية وتسعى إلى تغيير العالم فإنها لا تزال تنظر إليه على أنه معطى من الخارج، أو على أنه مادة موجودة بالفعل تمارس فيها نشاطها، أعنى أن العالم لا يزال وجوداً غريباً يواجهها ويحدها. ولما كانت الإرادة متناهية على هذا النحو، ولما كانت تفصل على نحو مطلق بين الذات والموضوع، بين الوسيلة والغاية، بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. فإنها لا تزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق فى العالم بعد. فما هو موجود هو عامل الوجود أعنى هو الموضوع. وما ينبغى أن يكون هو عامل الفكرة الشاملة أعنى هو الذات (٣٧٦) المعرفة المتناهية بما فى ذلك الإرادة لم تصل بعد إلى وجهة النظر التى تربط بين الذات والموضوع فى هوية مطلقة، وهى وجهة النظر التى لن تتحقق إلا فى مقولة

---

(١) خط التفكير هنا يتفق مع تفكير كانط أو هو نفسه هذا التفكير فقد كان كانط يعتقد أن عنصرى الضرورة الشمول الموجودين فى الوعى لا يمكن لا يمكن أن يوجد فى التجربة كما بين هيوم بحق، ومن ثم فلابد أن ينسبا إلى نشاط الذات.

الفكرة المطلقة وحدها. ولهذا فأن نجد ما هو كائن، وما ينبغى أن يكون يظهران بوصفهما شيئين مختلفين أتم الاختلاف، ويتخذ نشاط الإرادة صورة سلسلة لا متناهية من المحاولات نحو الخير الذى لن يتحقق، مع ذلك أبداً. والواقع أن الموضوع، أو ما هو كائن والذات، أو ما ينبغى أن يكون سوف يظهران فى مقولة الفكرة المطلقة متحدين ومتمايزين فى وقت واحد. وبعبارة أخرى سوف نجد أن الخير قد يتحقق لكنه لم يتحقق على حد سواء: «إن الغاية النهائية للعالم قد تم إنجازها لكنها فى نفس الوقت لا تزال تنجز ذاتها أيضاً[1] إن الوعى الساذج لا ينفذ من وراء قشرة العالم الخارجية إلى ماهيته ولكنه يكتفى بتطبيق المقولات الدنيا. أما العقل الفلسفى فهو يرتفع إلى وجهة نظر مقولة الفكرة المطلقة، وعندئذٍ يرى كل شئ بوصفه فكرة مطلقة، ويدركأن العالم الموجود ليس شيئاً سوى الفكرة المطلقة، وأن هذا العالم حين يدرك إدراكاً حقيقياً لا يكشف عن تفرقة بين الوسيلة والغاية، والذات والموضوع، وما هو كائن وما ينبغى أن يكون فالعقل المتناهى، أو الفهم هو وحده الذى يقيم هوة بين الذات والموضوع، وبين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، ومن ثم ينظر إلى الخير على أنه فكرة مثالية بعيدة المنال توجد فى المستقبل أو توجد فى عالم آخر.

التقسيم الثالث

الفكرة المطلقة Absolute Idea

٤٠٤ – الإرادة متناهية إذ لا يزال الموضوع يعارضها، وهو الذى تنظر إليه على أنه غريب عنها، على أنه ليس هو ذاتها، وعلى أنه يواجهها. ومن هنا نجد فى الإرادة ذلك التناقض الذى أشرنا إليه فيما سبق: من حيث أنها تضع نصب عينيها غرضاً لابد من تحقيقه، وهذا الغرض هو الخير. الإرادة تنظر إلى

(١) ولاس المنطق (٢٣٤) إضافة وقارن أيضاً فيما سبق فقرة ٣٨١ والحاشية على هذه الفقرة.

الخير من ناحية على أنه الحقيقة الوحيدة وما هية العالم، وتنظر إلى الموضوع على أنه - بمقدار ما يختلف عن الخير - مجرد مظهر محض وعلى أنه غير حقيقى. فى حين أن الإرادة تنظر إلى الخير، من ناحية أخرى، على أنه غير حقيقى ما دام يكمن فى المستقبل ولم يتحقق أعنى أنه ليس له وجود موضوعى بعد . ويتضح هذا التناقض (أعنى نظرة الإرادة إلى الخير على أنه حقيقى وغير حقيقى فى آن معاً) فى المحاولات اللامتناهية والجهود التى لا حصر لها التى يبذلها الكون؛ لكى يبلغ الخير الذى لن يبلغه أبداً.

هذا التناقض هو نقيضة فى المقولة الإرادة يدفعها إلى السير نحو الفكرة المطلقة وتكمن جذور هذا التناقض فى حقيقة أن الذات والموضوع - فى مقولة الإرادة - يواجه الواحد منهما الآخر دون أن يكون هناك توفيق بينهما فالموضوع لا يزال عنصراً غريباً يمثل أمام الإرادة من العالم الخارجى، وعلى ذلك فلا يمكن لهذا التناقض أن يرفع إلا فى مقولة لا يعود فيها الموضوع غريباً عن الذات التى تريد ، وإنما يكون متحداً معها.

ويبدو الكفاح من أجل بلوغ هذه المصالحة فى صورة سلوك. فالإرادة تستهدف الخير. ولكن لما كان هذا الخير غير متحقق فى العالم الخارجى فإنه لذلك لا يكون موضوعاً وإنما مجرد مثل أعلى ذاتى ولهذا فإن الإرادة تعمل وتسعى إلى إجبار الموضوعية لكى تتحد مع ذاتيتها. أعنى أنها تجاهد لكى تتحد الموضوعية الذاتية ويتم التغلب على هذا النحو، على تناهيها ولكى يصبح الموضوع غير غريب عنها والإرادة وهى تبذل هذه الجهد تدرك عدم كفايتها.

وبهذه الطريقة تتحول مقولة الإرادة إلى معرفة أصيلة، فتذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن أن تكون تأملا للخير الذاتى فحسب. إذ أن الإرادة ذاتها تتطلب أن يكون الخير موضوعياً أعنى أن يتحقق بالفعل فى العالم. وحين يوجد الخير فى العالم فعلاً بوصفه موضوعاً موجوداً بالفعل، فإن موقف الذات منه سوف يكون مرة أخرى، لا موقف الإرادة، وإنما موقف المعرفة الأصلية. لأن الإرادة لن تكافح عندئذٍ من أجل الخير الذى ليس (رغبة نختارها) لكنها ستدرك الخير

الموجود فعلاً بوصفه شيئاً حاضراً أمامها (أعنى معرفة أصلية) . وعلى ذلك فإن الإرادة تتضمن المعرفة الأصلية بالضرورة ولا تستطيع أن تتخلص من تناقضاتها إلا حين تربط نفسها بهذه المعرفة. وعلى ذلك فإن المقولة الجديدة ستكون وحدة الإرادة والمعرفة. وعلى ذلك فإن الخير يرى فى هذه المقولة الجديدة على أنه قد تحقق على نحو أبدى، فما ينبغى أن يكون هو أيضاً كائن، فالجانبان متحدان، وما هو كائن، هو جانب الموضوع، وما ينبغى أن يكون هو جانب الفكرة الشاملة، أو جانب الذات. ومن هنا فإن الذات والموضع متحدان الآن. والفكرة الموجودة هنا هى نفسها، من حيث ماهيتها، الفكرة الموجودة فى الفقرة (٣٧٧) القائلة بأننا فى الغاية المحققة نجد لدينا وحدة الوسيلة التى هى الموضوع مع الغاية التى هى الذات. ولاغاية والخير هما بالطبع تصورات ذات طبيعة متشابهة، فمقولة الخير ليست سوى مقولة أكثر تخصيصاً وتعريفاً لمقولة الغاية. والخير والغاية هما معاً جانب الفكرة الشاملة أو الذات. ومن ثم الخير المتموضع أو المتحقق يعنى وحدة الذات والموضوع.

وهذه الهوية فى الإختلاف المطلق بين الذات والموضوع هى الفكرة المطلقة.

ومعناها المباشر هو أن الذات، بدلاًمن أن تنظر إلى الموضوع على أنه شئ غريب وخارجى بالنسبة لها فإنها تدرك الآن أن الموضوع ليس إلا نفسها، فالموضوع هو الذات لا تتخذ لنفسها موضوعاً سوى ذاتها وحين تصل الفلسفة إلى هذه المقولة فإنها تذهب إلى أن الكون كله: النبات، والنجوم، والبشر، والأشياء ليست شيئاً «معطى» للروح من مصدر خارجى لكنها ليست سوى الروح نفسها. وهكذا تجعل الروح أو الذات نفسها مزدوجة، وتضع ذاتها على أنها موضوعها الخاص فى صورة عالم خارجى، وهى حين تتأمل هذا العالم لا تتأمل إلا نفسها. والروح هى التى تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية كلها. وهى على هذا النحو فكرة الفكرة، الفكر الذى يفكر فى ذاته وليس فى موضوع غريب عنه. إنها فكرة الفكر عند أرسطو، وهو ما يعبر عنه أحياناً بالقول بأن الفكرة المطلقة هى مقولة الوعى الذاتى أو الشخصية، أعنى الوعى – أو الفكر –

الذى يتحد من ذاته موضوعا له.

٤٠٥ - الفكرة المطلقة هى الحقيقة المطلقة: إنها التعريف الأخير الكامل والكافى للمطلق أو الله وهو أيضاً التعريف الأخير الكامل للكون. فالله هو فكر الفكر أو الهوية المطلقة للذات والموضوع. وحين ننظر إلى الكون على أنه نسق من «المادة» تحكمه «قوى» وتسيطر عليه أسباب «وعلل»... إلخ. إننا عندئذ نراه فى غير حقيقته، فى ضوء مقولات ناقصة وحيدة الجانب. أما الحقيقة الكاملة فإننا نبلغها ها هنا. أولاً: إن العالم فكر (دائرة الفكرة الشاملة بصفة عامة وأخيراً: إنه فكر) (الفكرة المطلقة) أو الشخصية.

٤٠٦ - والفكرة المطلقة هى اللامتناهى المطلق لأنها تغلبت على التعارض فهى الذاتية التى امتصت ضدها، الموضوعية فى جوفها، ولم يعد الآن يواجهها خصم جديد؛ لأنها تمتد بامتداد الحقيقة الواقعية كلها. ولهذا السبب فإننا نجد أنه فى حين كانت المعرفة التى أدت إلى ظهور المنهج التحليلى والمنهج التأليفى، معرفة متناهية، فإن الفكر الفلسفى الذى نفذإلى مقولة الفكرة المطلقة هو معرفة لا متناهية. فنحن نجد أن المعرفة الشائعة يحدها الموضوع الخارجى: كالمنزل أو الشجرة أو النجم. أما المعرفة الفلسفة فهى تعرف أن موضوعها وليكن منزلاً أو شجرة أو نجماً - ليس إلا ذاتها، وإنها لهذا السبب تحد نفسها بنفسها، ولذلك فهى لا متناهية[1]. والقول الشائع بأن عقل الإنسان متناه هو قول كاذب؛ لأن المعرفة الفلسفية هى الفكر اللامتناهى القادر على إدراك اللامتناهى، وهو نفسه

---

(١) إن الفشل فى تذكر هذه الحقيقة هو الذى جعل دكتور مكتجارت يذهب إلى أن المعرفة الفلسفية ليست مثالاً تجريبياً على الفكرة المطلقة؛ لأن المعرفة كما يقول (شرح على منطق هيجل فقرة ٩٥) تمثل فكرة الحق - وهى المقولة التى يكون فيها الكون هو المحدد للانسجام، وذلك توحيد للمعرفة بصفة عامة مع المعرفة الأصيلة التى لا يمكن أن تمثل المعرفة المطلقة ما دام يحددها موضوع غريب لكن المعرفة لا يمكن أن تكون محدودة على هذا النحو. إن المعرفة الفلسفية هى المعرفة المطلقة تمثلاً صحيحاً. إنها لضرورة ملحة أن نبحث جذور التعريف الصوفى الذى يقوم به دكتور مكتجارت للمطلق الهيجلى فيجعله حباً.

اللامتناهى الذى يدركه.

٤٠٧ – ويقول هيجل أيضاً: إن مضمون الفكرة المطلقة هو ببساطة نسق المنطق الذى يبلغ الآن نهايته. وذلك قول واضح، فكما رأينا مراراً: كل مقولة تتضمن فى ذاتها صراحة جميع المقولات السابقة مدمجة فى حدتها. والفكرة المطلقة بوصفها آخر مقولة وبوصفها التوفيق المطلق بين المختلفات تشتمل فى داخلها على جميع المقولات السابقة أعنى على المنطق كله. والفكرة المطلقة هى أيضاً الذات والموضوع معاً. ومن حيث هى ذات فهى صورة المنطق؛ لأن صورة الفكر هو جانب الذاتية (قارن فقرة ٣٦٦) لكن صورة المنطق هى ببساطة: المنهج الجدلى، ومن ثم فإن الفكرة المطلق هى بوصفها ذاتا المنهج الجدلى. وهى بوصفها موضوعاً أو مضموناً فهى عبارة عن مقولات المنطق. لكن هذه الصور وهذا المضمون، أو الذات والموضوع، لا يقف كل منهما خارج الآخر على نحو ما كانت الحالة فى المعرفة المتناهية. ومن هنا فينبغى ألا ينظر إلى المنهج الجدلى على أنه صورة غريبة تفرض من الخارج على مادة محايدة كما هى الحال فى منهج المنطق الصورى الذى يفرض على موضوعاته، بل ينبغى النظر إليه على أنه متحد مع مضمونه تماماً فى هوية واحدة.

٤٠٨ – ينتهى المنطق بمقولة الفكرة المطلقة؛ لأن هذه المقولة لا تكشف عن نقيضة تحتاج إلى تجاوزها داخل دائرة الفكر الخالص، بحيث ننتقل إلى مقولة أعلى. فهى ليست تجريداً من جانب واحد. وإنما هى الكل العينى، هى الحقيقة النهائية. ومن ثم فإننا ننتقل من دائرة الفكر الخالص، أى من دائرة المنطق إلى دائرة الطبيعة.

الجزء الثالث

فلسفة الطبيعة

٤٠٩ - لم يكن ثمَّة صعوبة قط فى فهم ما يحاول هيجل أن يقوله فى المنطق، فالمنطق يدرس الأفكار الخالصة أو المقولات، وهدفه هو استنباط هذه الأفكار الخالصة بعضها من بعض. ولكن ما يحاول هيجل أن يقوله فى فلسفة الطبيعة، وفى فلسفة الروح، لم يكن من الممكن، دائماً، فهمه فهماً واضحاً على هذا النحو. فلاشك أننا فى انتقالنا من المنطق إلى الطبيعة والروح، فإننا نترك دائرة الأفكار خلفنا بمعنى أو بآخر، ونبدأ فى دراسة الأشياء العينية؛ ففلسفة الطبيعة لا تدرس مجرد تجريدات فحسب؛ كالوجود، والسبب أو الجوهر، وإنما تدرس أشياء موجودة بالفعل مثل المادة والنبات والحيوان، وفلسفة الروح تدرس كذلك أشياء فعلية موجودة فى العالم: عقول الناس الموجودة بالفعل، والموسسات البشرية، ومنتجات الفن، والدين والفلسفة. ومن هنا يمثل الانتقال من المنطق إلى الطبيعة نقطة حرجة فى المذهب، إنها النقطة التى ينتقل عندما المذهب من الأفكار إلى الأشياء. ولما كان لهذا الانتقال كل مظهر الاستنباط المنطقى، شأنه شأن جميع جوانب الاستنباط داخل المنطق نفسه، فقد قيل أحياناً أننا لدينا هنا قفزة مستحيلة من الأفكار إلى الأشياء، إذ لا يمكن أن نستنبط من الفكر سوى فكر مثله. فإذا ما افترضنا، أنه فى استطاعة امرىءٍ أن يستنبط، شيئاً صلباً جامداً كالمنضدة أو الكرسى، مثلاً، من نسق للأفكار المجردة فإنه أشبه بافتراضنا أننا بالفكر وحده نستطيع أن نخلق من العدم هذه الأشياء الصلبة أو الجامدة. وقد يجوز التسليم مؤقتاً، لمواصلة النقاش، بأن جميع الاستنباطات التى حدثت من مقولة إلى أخرى، وهى التى يحتوى عليها المنطق هى كلها استنباطات سليمة وصحيحة فبقدر ما يظل الفكر منحصراً فى دائرته الخاصة، وبمقدار ما تظل محاولاته مقصورة على استنباط فكرة من فكرة أخرى فإن عملية سيره تكون إلى هذا الحد مشروعة. لكن افترض أن أية عملية من عمليات المنطق يمكن أن تستنبط شيئاً موجوداً بالفعل من الفكر وحده فهو وهم وجنون، ولقد افترض بعض الباحثين أن هيجل قام بمثل هذه المحاولة حين انتقل من المنطق إلى الطبيعة.

٤١٠ – وفى استطاعتنا أن نقول، دون أن ننكر الصعوبات الموجودة فى هذا الانتقال، أن الافتراض الذى سقناه فى الفقرة السابقة ليس إلا وهما كاملاً، فهذا الإنتقال ليس قفزة من الأفكار إلى الأشياء بالمعنى الذى يفترضه المعترضون، ولكنه ليس إلا انتقالاً من فكرة أخرى شأنه فى ذلك شأن أى استنباط آخر. فنحن لا نزال فى فكرة الطبيعة، وفى فلسفة الروح ندرس الأفكار وحدها لا الأشياء الجزئية الجامدة. وإذا كان يبدو أن هيجل يستنبط الطبيعة من الفكرة فإن ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها بالمعنى الذى افترضه المفترضون، وإنما هو فكرة الطبيعة. وإذا كان يبدو أنه فى داخل الطبيعة يستنبط الحيوان من النبات فإن ما يقوم به فعلاً هو استنباط فكرة «الحيوان» من فكرة «النبات». وإذا كان يبدو أنه فى فلسفة الروح يستنبط المجتمع المدنى من الأسرة، والدولة من المجتمع المدنى فإن ما يقوم به فى الواقع هو استنباط أفكار هذه الموضوعات، فهو يدرس الأفكار وحدها فى أى جانب من جوانب فلسفته، ولم يحاول قط فى أى مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى.

٤١١ – وهذا كله واضح من عباراته الصريحة نفسها. فالأفكار التى استنبطها فى الجزء الثانى والثالث من مذهبه قد أطلق عليها هو نفسه اسم «الأفكار الشاملة.. Notions». وكانت طريقته هى استنباط فكرة من فكرة أخرى: فكرة المجتمع المدنى من فكرة الأسرة، وفكرة الدولة من فكرة المجتمع المدنى.. إلخ. فالمنهج الجدلى يطبق هنا كما يطبق فى أى مكان آخر. واستنباط المجتمع المدنى من الأسرة يعنى إظهار أن فكرة الأسرة تحوى فى جوفها بالقوة فكرة المجتمع المدنى وتتضمنها مثلما كان استنباط العدم من الوجود يعنى البرهنة على أن فكرة الوجود تتضمن فى جوفها فكرة العدم. ويخبرنا هيجل مراراً، وبصراحة، أن فلسفة الطبيعة والروح تستنبط الكليات وحدها. فهى لا تستنبط هذا العلم الجزئى أو تلك الحبة الجزئية من حبات الرمال. والكليات عبارة عن تصورات أو أفكار، وواضح بالتأكيد أن استنباط «النبات» أو «الحيوان» أو «الأسرة» أو «الدولة».. إلخ. ليس استنباط شئ آخر سوى التصورات

والأفكارمـا دامت هذه الحدود لا تنطبق على شئ واحد بعينه وإنما على فئات الأشياء كلها. فنحن هنا، كما كنا فى المنطق، معنيون بدراسة التصورات وحدها، وباستنباط التصورات بعضها من بعض. وليس ثمة، فى هذه العملية، شئ مستحيل أو غير مشروع.

٤١٢ - وقد يعترض معترض على ذلك بقوله: إن صح هذا التفسير لمذهب هيجل فإن هذا المذهب لم يخرج قط عن دائرة المجردات. فهو ليس له، ولن يكون له، أى تطبيق على الأشياء على الإطلاق. إنه نسق محض من الأفكار الفارغة التى بنيت فى الهواء. فمهما تكن عملية السير الذى يقوم بها هيجل، فإن الأشياء الفعلية، كما يقال، موجودة وقائمة. هناك هذا العالم الصلب الجامد قائماً كما هو: هذه المنضدة، وهذا الكرسى، وقبعتى، وحذاؤك... إلخ. وإذا كانت الفلسفة تقوم بتفسير الكون فإن عليها أن تفسر هذه الأشياء الموجودة بالفعل لا التجريدات والكليات وحدها. ولما كان التفسير يعنى إظهار أن الشئ ينتج عن علة، أو أنه نتيجة منطقية لمقدمة منطقية، ولما كان التفسير يعنى، فى الواقع، الإستنباط، فإن على الفلسفة، حسب مبدأ هيجل نفسه، أن تستنبط الأشياء الموجودة بالفعل لا الأفكار وحدها. وإن لم تفعل فإنها تكون قد فشلت فشلاً مطلقاً فى تفسير الذى يجعل الشئ يوجد. افرض أن جميع هذه الأشياء تنتج منطقياً الواحدة من الأخرى. فلم لا تكون مجرد أفكار شاملة أو محض أفكار فحسب..؟ وكيف يمكن لها أن تطابق الأشياء الموجودة بالفعل..؟

٤١٣ - والجواب على ذلك هو فى بساطة أن هذه الأشياء هى أفكار وليست شيئاً آخر سوى أفكار (قارن فقرات ٩٥، ١٠٠، ١٠١) وبالتالى فإن إستنباط الأفكار يعنى هو نفسه إستنباط الأشياء. فهذه القطعة من الورق الموجودة أمامى ليست سوى مجموعة من الكليات. البياض والتربيع.. إلخ. ولا شئ فى الورقة سوى الكليات، وافترض وجود شئ آخر غير الكليات يعنى الإعتقاد فى وجود كائن لا يمكن معرفته، يقع خارج دائرة الفكر تماماً، ومن ثم فلابد أن يكون استنباط جميع الكليات هو نفسه استنباط لجميع الأشياء الموجود

فى الكون بالفعل.

٤١٤ – ولابد أن أقول، بايجاز، إن هيجل نفسه لم يدرك ذلك المعنى إدراكاً تاماً. ولكن مع ذلك قد سمح لنفسه، رغم تكراره المستمر للقول بأن الفكر هو الواقع كله، أن يقع فريسة لغواية التعقب المستمر لفكرة طالما أنكرها هو نفسه صراحة، وهى أن هناك كائناً غيبياً غامضاً فى الأشياء، أو وراءها، الإضافة إلى الكليات التى تؤلف كل ما تعرفه عن هذه الأشياء. وسوف أحاول أن أبين أن ذلك هو التناقض الكائن فى جذور المشكلة الشهيرة مشكلة الانتقال من الطبيعة إلى المنطق، ومشكلة تفسير مكان الحدوث والعرضية Contingency فى فلسفته على حد سواء. وسوف يكون من الأفضل أن تعود هنا إلى جوانب أخرى لهذه المشكلة ذاتها.

٤١٥ – علينا أن نبدأ بتوضيح تناقض واضح فيما سبق أن ذكرناه الآن تواً. لقد بدأنا بملاحظة تقول إن كل استنباط إنما يتم من فكرة إلى فكرة أخرى، وأن محاولة استنباط الأشياء الموجودة بالفعل من الفكر ستكون محاولة غير مشروعة. ولم يحاول هيجل قط أن يقوم بها ولكنا استطردنا فقلنا إن استنباط الأفكار هو نفسه استنباط للأشياء ما دامت الأشياء ليست شيئاً آخر سوى الأفكار.،وبالتالى فإن هيجل يستنبط العالم الموجود بالفعل ويفسره. وعلينا الآن أن نسأل أنفسنا: ألا يعارض كل موقف من هذين الموقفين الموقف الآخر ويناقضه..؟ والجواب هو أن ما هو غير مشروع بالفعل، وهو فى الواقع مستحيل تماماً هو افتراض أن استنباطاتنا الذاتية وأفكارنا الذاتية يمكن أن تنتج وقائع موجودة بالفعل. وسوف يكون من المضحك بالنسبة لهيجل أن نفترض أنه هو نفسه يستطيع بكتابته لمجموعة من الاستنباطات أن يخلق العالم وبهذا المعنى إنه لم يستنبط الأشياء. بيد أن الإستنباط الهيجلى ليس مجرد عملية ذاتية، ولكنه اكتشاف لحقيقة موضوعية. والانتقال المنطقى من الفكرة إلى الطبيعة يعنى أن الطبيعة. موجوده بسبب وجود الفكر Idea، التى هى فكرة موضوعية، لا بسبب أن هيجل تصادف أن فكّر فى هذه الفكرة فليس هيجل هو الذى يستنبط الطبيعة

من الفكرة. ولكن الفكرة نفسها، الفكرة الموضوعية لا الفكرة الموجودة فى مخ هيجل، هى التى أخرجت الطبيعة من جوفها.

٤١٦ – المنطق يدرس الأفكار، وفلسفة الطبيعة، كما رأينا الآن، تدرس الأفكار هى الأخرى. ولكن قد يقال فى مثل هذه الحالة: ما الفرق، إذن، بين المنطق وفلسفة الطبيعة..؟ أليست الأخيرة مجرد استمرار فحسب للمنطق..؟ لقد انتهى المنطق بمقولة الفكرة المطلقة التى قيل إنها أعلى المقولات. ولكن إذا أخذنا بالتفكير الذى ذكرناه الآن تواً ألا ينتج عن ذلك أن الفكرة الدنيا التى تبدأ منها الطبيعة هى مقولة أعلى وأرقى من مقولة الفكرة المطلقة..؟ وأليس ذلك تدميراً لنسيج المذهب الهيجلى بأسره..؟ وأنا أجيب عن ذلك بقولى: إنه من الصواب أن نقول إن فلسفة الطبيعة، بمعنى ما، استمرار للمنطق وتكملة له، فهى بالقطع ليست منفصلة عنه أو مقطوعة الصلة بسبب هوة أو فجوة مطلقة لتلك التى يفترض وجودها فى القفزة المستحيلة من الأفكار إلى الأشياء، وإنما هى جزء متكامل مع نفس المذهب، وإن كانت تشكل دائرة جديدة فى المذهب تتميز بوضوح عن الدائرة التى سبقتها وأعنى بها: دائرة المنطق، مثلما كانت دائرة الماهية استمرارا لدائرة الوجود، وإن كانت تتميز عنها بوضوح. فمقولات الوجود تشترك كلها فى خاصية واحدة هى «المباشرة» فى حين أن مقولات الماهية، وإن كانت أفكاراً إلا أنها أفكار من لون آخر، لأنها كلها تتسم بسمة مضادة للمباشرة وهى التوسط. وإذا كان المنطق كله لا يدرس سوى الأفكار، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الأفكار كذلك. ولما كانا معاً لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر، لكنهما مع ذلك يختلفان أتم الإختلاف، ويتعارضان تعارضاً أساسياً. يمكن الإختلاف فيما يلى: المنطق يدرس المقولات، وهى لون خاص من ألوان الكليات تتسم بأنها تنطبق على كل شئ، فهى شاملة فى مجال انطباقها. أما فلسفة الطبيعة فهى تدرس كليات من نوع آخر، كليات ليست مقولات، ولكنها كليات تنطبق على بعض الأشياء لا على الأشياء كليها، فكل شئ فى الكون له وجود، وكيفيات،

سبب، ونتيجة.. إلخ. والوجود والكيف والسبب والنتيجة هو بالتالى مقولات، وهى لذلك تقع فى دائرةالمنطق، لكنها تجد فى كليات الطبيعة: أن بعض الأشياء فقط نبات وبعضها حيوان، وبعضها الآخر مادة غير عضوية، ومن هنا كان «النبات» و «الحيوان» و «المادة غير العضوية» كليات من نوع مختلف تماماً عن المقولات، وهى لذلك تقع فى دائرة خارج دائرة المنطق.

٤١٧ – وفى استطاعتنا أيضاً أن نشرح الفرق بين مقولات المنطق وكليات فلسفة الطبيعة بأن نقول: إن المقولات هى كليات خالصة غير حسية فى حين أن كليات فلسفة الطبيعة كليات حسية، وعامل الحس هنا يعنى، فى بساطة، أن ما هو حسى ليست له صفة الكلية فحسب، وإنما له كذلك صفة الجزئية. إنه هذا فى مقابل ذاك، ومن ثم فالكلى الحسى هو نفسه الكلى الذى ينطبق على هذه ولا ينطبق على تلك أعنى على بعض الأشياء (لحظة الجزئية) لا على كل الأشياء. ومن هنا فإننا نستطيع أن نصف الانتقال من المنطق إلى الطبيعة على النحو التالى: يقدم لنا المنطق العلة الأولى للعالم مؤلفة من كليات خالصة، ونحن الآن نصل إلى المرحلة التى تكتمل فيها فكرتنا عن العلة الأولى للعالم، ونحن نسير إلى نتيجتها المنطقية أعنى إلى العالم نفسه: فالانتقال الذى تم بالفعل إنما هو انتقال من الدائرة العامة للكليات الخالصة إلى الدائرة العامة للكليات الحسية[1].

٤١٨ – علينا أن نفرق، بين مسألتين (١) – ما إذا كانت محاولة استنباط الطبيعة من الفكرة محاولة مشروعة (٢) ما إذا كانت محاولة هيجل قد نجحت، أعنى ما إذا كان الاستنباط الذى تم بالفعل استنباطاً سليماً. ولقد أجبنا عن المشكلة الأولى بقولنا: إن المحاولة ليست مشروعة فحسب، وإنما هى ضرورية ضرورة مطلقة. وهى مشروعة؛ لأنها ليست انتقالاً بالمعنى المستحيل الذى يفرضه المعترضون فى العادة، انتقالاً من الأفكار إلى الأشياء، ولكنه انتقال من لون من ألوان الفكر إلى لون آخر. ولا يمكن أن يشك أحد قط فى مشروعية استنباط

---

(١) انظر فى هذا الموضوع، أيضاً الجزء الأخير من الفقرة (٩٥).

الأفكار من أفكار غيرها. والاستنباط، من ناحية أخرى، ضرورى لأنه الطريقة الوحيدة الممكنة لتفسير الكون. ولقد فرضت هذه الضرورة الاعتبارات التى سقتها فى الفصل الثالث من الجزء الأول من هذا الكتاب. فقد رأينا هناك أن التفسير لا يعنى شيئاً آخر غير الاستنباط، وتعتمد جميع المذاهب المثالية على القول بأن المبدأ الأول لتفسير الكون هو مبدأ منطقى وأنه مبدأ كلى، وأن الكلى هو علة عاقلة.. « Reason » أو هو المقدم المنطقى الذى يعتبر العالم نتيجة له. ولا يمكن أن يعنى ذلك شيئاً غير أن العالم لابد أن يستنبط من الفكرة « Idea ». فلقد رأينا فى الفصل الأول (من هذا الكتاب أن العلاقة بين المطلق والعالم هى علاقة منطقية وليست علاقة زمنية. ولقدذهب فلاسفة اليونان، ولاسيما أرسطو، إلى القول بهذه الفكرة. فمبدأ الصورة الأرسطى سابق على العالم، والنهاية (أو الغاية) سابقة على البداية، وليست هذه الأسبقية أسبقية زمنية بل منطقية. ولكن المسألة التى يتحقق منها فلاسفة اليونان هى أن هذه الفكرة إذا ما تطورت تطوراً كاملاً فلن تعنى شيئاً سوى القول بأن المطلق مرتبط بالعالم كما ترتبط المقدمة فى القياس بالنتيجة. وأن العام، من ثَمَّ، لابد أن يستنبط من المطلق، ولقد كان الفشل فى إدراك هذه الفكرة هو السبب فى الثنائية التى نجدها عند أفلاطون وأرسطو. والنقاد الذين يلومون هيجل الآن على محاولته استنباط الطبيعة من الفكرة هم أنفسهم الذين كانوا يجأرون بالشكوى من أن أفلاطون، وأرسطو من بعده، قد أخطأ فجانبه التوفيق فى الثنائية الموجودة فى مذهبه بين المادة والفكر. ولا يعنى المذهب الواحدى « Monism » شيئاً سوى القول بأنه هناك حقيقة واحدة مطلقة وكل ما عداها نتيجة لها. وهذه الحقيقة هى الفكر عند كل من أفلاطون وأرسطو والمثاليين بصفة عامة. ولكن أفلاطون، وأرسطو، لم يوضح هذه الحقيقة ومن ثم ترك المادة بوصفها المبدأ المطلق الذى لم يشتق من شئ آخر أو هى الوجود المستقل القائم بذاته، أو أنه الحقيقة المطلقة بعيدة عن الفكر، وهكذا وقع فى الثنائية. ومن هنا كان لوم النقاد لهم. لكن حينما حاول هيجل أن يعالج هذه الثنائية بالطريقة الوحيدة الممكنة أعنى عن طريق استنباط المادة عن الفكر،

واعتبروا ذلك شيئاً مضحكاً وسخروا منه. لكن النقاد لا يمكن أن يكونوا على صواب فى الحالتين، فما لم يرفضوا البقاء فى ثنائية بغير توفيق فلابد لهم من التسليم إما بإمكان خروج الفكر من المادة أو خروج المادة من الفكر. فإن سلموا بأن المادة تنتج من الفكر فقد سلّموا بوقف هيجل. وإذا ما أخذنا بالموقف العام للفلسفة المثالية، القائل بأن الفكر هو المطلق، فإن علينا فى هذه الحالة أن نبين أن المادة تخرج من الفكر، فإن لم نفعل وقعنا فى ثنائية أفلاطون وأرسطو وليس ثمَّة سوى طريقتين اثنتين يمكن أن نتصور فيهما إنتاج الفكر للمادة. فإما أن يسبق الفكر، أو المطلق، المادة فى الزمان، وينتج المادة بوصفه سبباً وهى نتيجة له. وإما أن يسبق الفكر المادة أسبقية منطقية وينتج المادة بوصفها نتيجة منطقية له أما الطريق الأول، فهو باعتراف النقاد أنفسهم غير وارد. فى حين أن الطريق الثانى يفضى إلى أن العالم لابد أن يُستَنْبَط من الفكرة. ولو أننا أسقطنا هذين الطريقين من حسابنا، وقلنا أن المطلق لا ينتج العالم على أنه نتيجة فى الزمان ولا على أنه نتيجة منطقية فسوف يتساءل هؤلاء النقاد. إذن ما الطريقة الثالثة التى يمكن افتراضها لتصور العلاقة بين المطلق والعالم..؟

٤١٩ - إذا وصلنا الآن إلى الانتقال الفعلى الذى قام به هيجل من الفكرة إلى الطبيعة لوجدناه يقول فى الأقسام الأخيرة من المنطق الكبير: «لما كانت الفكرة تضع نفسها على أنها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها، وتتخذ، بالتالى، صورة الوجود المباشر فإنها الطبيعة بوصفها الشمول الكلى لهذه الصورة» (١). ثم يستطرد هيجل ويسوق عدداً من الملاحظات حول هذا الاستنباط، وهذا هو كل ما يقدمه لنا بصدد الاستنباط ذاته. ولا تضيف الفكرة الموجودة فى «الموسوعة» التى تقابل فقرة المنطق الكبيرشيئاً جديداً عن الفقرة الأخيرة. ويبدو أن هذا الاستنباط يريد أن يقول إنه لما كان كل توسط قد اختفى

---

(١) الترجمة الانجليزية لهذه الفقرة والفقرات التالية سوف اقتبسها فيما بعد مأخوذة من «و. ت. هاريز T. Harris» فى كتابه «منطق هيجل» ص ٣٩٨ - ٣٩٩ شيكاغو (١٨٩٥).

فى الفكرة فقد أصبحت الفكرة لهذا السبب مباشرة مطلقة. ولكن ما هو مباشر على نحو مطلق موجود هنا أو هناك أعنى حاضراً أو معطى. وطابع الوجود المعطى على نحو مباشر الحاضر أمامنا فى الخارج هو الخاصية الجوهرية للعالم الخارجى أعنى هو خاصية الطبيعة. فإذا كان الشئ مباشراً فهو معطى لأن المعطى هو الواقعة المحض، واقعة موجودة، ببساطة، على هذا النحو، دون أى مبرر لوجودها. إنها تلك الواقعة التى لم تتخللها (أو تتوسطها) علة، إنها المباشر. ولما كانت الفكرة مباشرة فهى شئ يوجد وجوداً خارجياً على أنه واقعة مباشرة، وتلك هى، على وجه الدقة، خاصية عالم الطبيعة الخارجية.

٤٢٠ - هذا الاستنباط غير سليم، أو هو، على الأقل، غير كافٍ. فلقد سبق أن رأينا التوسط، فى حالات لا حصر لها، ينهار ويتحول إلى مباشرة. فكان لابد ، إذن، أن تكون أى مباشرة عبارة عن انتقال إلى الطبيعة، إن كان هيجل يريد أن يقنعنا أن الواقعة المحض للمباشرة تكفى للانتقال إلى الطبيعة وهذا عكس ما رأينا تماماً. وكل ما يمكن أن يقوله أكثر الهيجلين تفاؤلاً هو أن الانتقال الذى قدمه لنا هيجل يمكن أن يكون مفتاحاً للكشف عن الحقيقة التى يمكن أن يتولاها بعض المفكرين حتى يعثر على الاستنباط الصحيح (١).

٤٢١ - لكن هيجل بعد هذا الاستنباط راح يشرحه بقوله: «إن هذا الانتقال ليس صيرورة، ولا هو انتقال كالانتقالات السابقة، حين سرنا خطوة من الفكرة الشاملة الذاتية الموضوعية، أو حين انتقلنا من الغاية الذاتية إلى الحياة... فالفكرة لا تخضع لانتقالات أكثر من ذلك. وبساطتها مشفة تمام الشفوف وتتخذ صورة الفكرة الشاملة الدائمة». ولكن إذا لم يمكن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة مشابهاً للانتقالات التى حدثت فى الاستنباطات السابقة فماذا عساه أن

---

(١) انظر فيما سبق فقرة (٢٣٩) - ولاشك أن مباشرة الفكرة المطلقة تختلف عن مباشرة المقولات السابقة من حيث أن الفكرة المطلقة، فيما يقول هيجل، تصل لأول مرة إلى استقرار مطلق، ولا تكشف عن متناقضات تدفعنا إلى الانتقال إلى مقولة أعلى. لكن ذلك، فى اعتقادى، لا يجعل الاستنباط أكثر صحة.

يكون..؟ يجيب هيجل بأنه: «يعنى أن الفكرة تقذف بنفسها فى حرية إلى صورة الطبيعة»، ثم يستطرد متحدثاً عن، عزم الفكرة الخالصة على تحديد نفسها بوصفها فكرة خارجية» أعنى بوصفها طبيعة، ويقول فى الموسوعة ولما كانت الفكرة تتمتع بحرية مطلقة فإنها لا تنتقل إلى الحياة فحسب، أو تسمح للحياة أن تظهر فيها كما هى الحال فى المعرفة المتناهية. فهى تعزم فى تصميم، وهى فى حقيقتها المطلقة على أن تترك لحظة جزئيتها – أو لحظة التنوع الأول والوجود الآخر، وهى الفكرة المباشرة – تتحول فى حرية إلى طبيعة»[1] ولقد اعترض شلنج على هذه العبارات، وذهب آخر إلى القول بأنها مجرد عبارات مجازية تخفى تصدعاً مطلقاً فى المذهب. فالقول بأن الفكرة المطلقة، فى حريتها، «تعزم وتصمم (وكأنها تفكر!) على أن تترك لحظة جزئيتها، وتصبح فى حرية صورتها المنعكسة أى «الطبيعة». وواضح أن هذه العبارات ليست سوى مجازات شعرية. لكن نقاد هيجل قد فشلوا جميعاً، وبغير استثناء تقريباً فى ملاحظة حقيقة هامة هى أن هذه العبارات الشعرية ليست جزءاً من الاستنباط نفسه، ولكنها مجرد شروح له فحسب، أما الاستنباط ذاته فهو موجود فى عبارة واحدة سبق أن اقتبسناها فى الفقرة رقم (٤١٩) وهى عبارة لها طابع منطقى خالص.

٤٢٢ – من الواضح أن هيجل يقرر هنا أن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة ليس من ذلك اللون من الاستنباطات الموجودة فى المنطق، لكن ذلك لا يعنى بالضرورة أنه ينكر أى طابع منطقى لهذا الاستنباط. فهيجل يميز داخلالمنطق نفسه بين أنواع مختلفة من الانتقال المنطقى: فهو يقول فى دائرة الوجود إن الانتقال (يعتمد على الانتقال من حد إلى حد آخر). لكننا نجد أن الانتقال فى دائرة الماهية لم يعد انتقال من حد إلى حد آخر، وإنما هو انعكاس حد فى حد آخر. وهو يقول فى دائرة الفكرة الشاملة «ولم تعد حركة الفكرة الشاملة وتقديمها تمثل انتقلاً إلى شئ آخر أو انعكاساً فى شئ آخر، ولكنها أصبحت

---

(١) ولاس المنطق فقرة رقم (٢٤٤).

تطوراً، ذلك لأن العناصر المتميزة فى الفكرة هى بغير عناء كبيرمتحدة بعضها مع بعض ومع الكل فى وقت واحد » وهكذا نجد هيجل يخبرنا بعد أن ظهرت الأقسام الثلاثة الكبيرة للمنطق، أن الاستنباطات التى تتسم بها الأقسام تختلف فى طابعها عن تلك الاستنباطات الموجودة فى القسم السابق. ومن هنا فإن القول بأنه يخبرناالآن بأن الانتقال من المنطق إلى الطبيعة لا يشبه الانتقالات داخل المنطق لا يدل بذاته على أن الانتقال إلى الطبيعة ليس انتقالاً منطقياً على الإطلاق. فلقد قلنا إن الانتقال فى دائرة الوجود وفى دائرة الماهية، وفى دائرة الفكرة الشاملة تختلف بعضها عن بعضها الآخر، ومع ذلك فهى كلها استنباطات منطقية وقد يجوز أن هيجل يعنى بالانتقال من المنطق إلى الطبيعة لوناً رابعاً من الاستنباط بالمنطق، ولو صح ذلك فلابد أن نضيف أن من المستحيل علينا تماماً أن نفهم معنى هذا اللون الجديد من الاستنباط المنطقى لأن اللغة التى استخدمها هيجل فى شرحه لغة شعرية، وقد لا يكون مجحفاً أن نقول إنها لا تعنى شيئاً على وجه التحديد.

٤٢٣ – هناك مع ذلك، شيئان مؤكدان: الأول: هو أنه مهما يكن المعنى الذى يريد هيجل أن يقوله فإنه ينبغى عليه أن يستنبط الطبيعة من الفكرة « Idea ». فمثل هذا الاستنباط ضرورى للمذهب، بقدر ما هو ضرورى لأى تفسير عن العالم كما سبق أن ذكرنا. والثانى: مهما يكن ما يقصده هيجل أو ما يريد أن يقوله: فإن الفقرة التى تم فيها الانتقال تحمل طبيعة الاستنباط المنطقى. فالانتقال الفعلى لم يتم فى العبارة الشعرية التى تدور حول تصميم الفكرة وعزمها، فى حرية، على أن تترك لحظتها الجزئية تتحول إلى طبيعة. فهذه العبارة ليست فى الواقع سوى وصف للانتقال الذى تم بالفعل فى عبارة واحدة اقتبسناها فيما سبق، ونعيد اقتباسها الآن مرة أخرى: « لما كانت الفكرة تضع نفسها بوصفها وحدة مطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها، وبالتالى تتخذ صورة الوجود المباشر، فإنها المجموع الشامل لهذه الصورة، أعنى هى: الطبيعة، وهذا يعنى أن فكرة الفكرة تتضمن فكرة المباشرة، ولكن فكرة المباشرة هى نفسها فكرة

المعطى والتخارج، وتلك هى فكرة الطبيعة. وبيان أن فكرة ما تحتوى فكرة أخرى هو استنباط هذه من تلك، ومثل هذا الاستنباط هو استنباط منطقى مهمايكن المعنى الذى يقصده به هيجل. فهو استنباط ذو لون خاص من ألوان الاستنباط ظهر لأول مرةفى مقولة الكمية النوعية التى سبق أن شرحناها ولاسيما فى الفقرة (٢٣٩) كما سبق أن رأينا لها أمثلة كثيرة. والقول بأن الاستنباط غير سليم أو غير كاف لا يؤثر، بالطبع، فيما نقول[1].

٤٢٤ - من المحتمل، كما رأينا، ألا تكون عبارة هيجل التى يقول فيها إن ذلك الانتقال ليس كالانتقالات الموجودة فى المنطق - يعنى شيئاً أكثر من أن ذلك استنباط منطقى من لون جديد. ولكن إذا اعتبرنا أنه يعنى بالفعل إنكاراً لأنه استنباط منطقى على الإطلاق، فإننا ننتهى فى هذه الحالة إلى القول بأن هيجل قد أخطأ، ويبقى علينا بعد ذلك أن نفسر الخطأ فحسب والخطأ فى رأيى، إن كان هناك خطأ على الإطلاق، يرجع إلى القول بأن هيجل لم يتخلص تماماً من ظلال «الشئ فى ذاته»، رغم هجماته المتكررة على هذه الفكرة. فإذا كان الشئ المادى، كهذا الحجر مثلاً، ليس شيئاً سوى الكليات والأفكار، فلن يكون هناك سبب - عندئذٍ - يبرر عدم استنباط الشئ نفسه. إن استنباط أفكار من أفكار أخرى أمر مشروع ومسلم به، لكن إذا تضمن أى عنصر غير الفكر، فإن هذا العنصر فى هذه الحالة سيكون غير قابل للاستنباط، ولا يمكن معرفته. وقد يجوز أن هيجل كان لا يزال مرتبكاً من آثار هذه الفكرة مؤمناً أن الطبيعة تحتوى على عنصر غير قابل للاستنباط، ومن هنا فقد تردد وارتاب فى الانتقال من الطبيعة إلى المنطق.

٤٢٥ - وسوف يفسر لنا ذلك أيضاً الموقف الغريب الذى وقفه إزاء مسألة الحدوث والعرضية فى الطبيعة، فيبدو أن شخصاً يدعى «هركروج Herr

---

(١) انظر فى شرح وجهة النظر التى تقول إن الانتقال (من المنطق إلى الطبيعة) ليس استنباطا كتاب مكرن ص ٧٩ إلى ص ٨٥ لاسيما ص ٨٤.

Krug »[1] رغم أن هيجل يحاول فى فلسفة الطبيعة استنباط كل ما هو موجود فى العالم الخارجى من الفكرة الخالصة، ومن ثم تساءل عما إذا كان فى استطاعة هيجل أن يستنبط له قلمه - قلم هركروج - الذى يكتب به. ولقد رد هيجل على « كروج » التعس بعنف فى حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيهاأن الفلسفة لديها مسائل هامة تشغل بها نفسها. وهى أكثر أهمية من قلم كروج. وموقفه العام هو أن فلسفة الطبيعة لا يمكن لها، ولا ينبغى لها أن تفعل، أن تحاول استنباط الوقائع والأشياء الجزئية وإنما هى تستنبط الكليات وحدها، إنها لا تستطيع أن تستنبط هذا النبات، ولكنها تستنبط النبات بصفة عامة.. إلخ. ويرى هيجل أن التفصيلات الجزئية فى الطبيعة تحكمها الصدفة والهوى لا العقل فهى تفصيلاً معقولة واللامعقول هو على وجه الدقة ما لا يمكن استنباطه وهو يخبرنا أنه من الخطأ أن نطلب من الفلسفة أن نستنبط هذا الشئ الجزئى أو هذا الإنسان الجزئى.. إلخ.

٤٢٦ - لكن مثل هذا الموقف لن يصمد للمناقشة، فإذا لم يكن هناك شئ غير الفكر فى هذا الحجر، أو هذا الإنسان، لا شئ سوى الكليات، لترتب على ذلك أنه ينبغى أن يكون من الممكن نظرياً على الأقل، أن نستنبط هذا الحجر أو هذا الإنسان. وإذا لم يكن ذلك ممكنا فإن الاستحالة تكون لسبب واحد فقط هو أن الحجر يحتوى على عنصر غير كلى، ولما كان هذا العنصر جزئياً تماماً فإنه يقع خارج نطاق الفكر كلية. وما يقع خارج نطاق الفكر هو ما لا يمكن معرفته، وهو الشئ فى ذاته عند كانط. وهكذا نجد أن موقف هيجل فيما يتفق بالصدفة فى الطبيعة يوحى بأنه ظل متأثراً، رغم كل تأكيداته بالفكرة الكانطية عن مالا يمكن معرفته ». ويفسر لنا ذلك، من ناحية أخرى؛ ارتيابه فى الانتقال من المنطق إلى الطبيعة.

٤٢٧ - وفى اعتقادى أن هيجل أخطأ، وأخطأ، وأصاب كروج فيما يتعلق

---

(١) فلهلم تراوجت كروج... T. Krug . مفكر ألمانى معاصر لهيجل ولد عام ١٧٧٠ فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل ومات عام ١٧٤٢ (المترجم).

بموضوع القلم. ومن الممكن أن تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق بأن هجوم كروج معقول أو له مل يبرره. وإذا كنا نريد إقامة مذهب واحدى مثالى « Idealistic Monism » فإن علينا أن نفسر كل شئ من المبدأ الأول لهذه الفلسفة وهو الفكر؛ وذلك يعنى أننا لابد أن نستنبط كل شئ لأننا إذا ما تركنا شيئاً بعيداً عن دائرة الاستنباط كان ذلك بمثابة إعلان بأن هناك شيئاً لا يمكن أن يستنبط، ومعنى ذلك، ببساطة، أننا نصل إلى فلسفة ثنائية تعترف بوجود شئ ما ليس نتاجاً للفكر، ولكنه يقع خارج دائرة الفكر تماماً فهو وجود مطلق لا يشتق من شئ آخر على الإطلاق، ومعنى ذلك أننا، فى هذه الحالة، نصل إلى السطح الخارجى لنفس الثنائية التى ظهرت بوضوح فى مذهب أفلاطون وأرسطو. صحيح أن من الصواب القول بأننا لابد أن ننظر إلى الطبيعة فى مذهب هيجل، بمعنى ما على أنها لا معقول أو خلو من العقل، لأن الفكرة هى العقل، والطبيعة هى ضد الفكرة فالطبيعة من ثم غير عقلية، ولما كانت المعقولية هى نفسها الضرورة، فإن الطبيعة لابد أن يحكمها ما هو مضاد للضرورة أعنى: الصدفة، فليس هنا سبب منطقى ضرورى يبين لنا لماذا ينبغى أن يوجد الشئ فى الطبيعة على ما هو عليه، فهو موجود على هذا النحو فحسب. ولكن هناك أيضاً سمة جوهرية للمذهب الهيجلى وهى أن يرتبط الحدان المنفصلان فى هوية واحدة. أعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك انفصال مطلق بين المعقول واللامعقول لابد أن يكون فى الوقت نفسه معقولاً أيضاً ولابد أن نبين أن من المعقول أن يوجد اللامعقول، فإذا كان هيجل قد أكد أن الشئ الجزئى، كهذا الحجر، هو فى ظاهره شئ لا معقول، ثم استطرد يضيف إلى ذلك أن هذه اللامعقولية هى نفسها نتاج للعقل، وأن الماهية الحقيقية للحجر إذا ما كشفنا عنها سنجد أن مركزها ومحورها هو الفكر أو العقل - إذا كان هيجل قد فعل ذلك فهو يتفق تماماً مع الخصائص الجوهرية لمذهبه. ولابد أن يعنى ذلك أيضاً استنباط الحجر. لكن حين نقول إن الحجر شئ لا معقول تماماً يوجد خارج نطاق الفكر كلية، وأنه لا يمكن استنباطه، فإن ذلك يعنى التسليم بالانفصال، والتعارض

المطلق بين المعقول واللامعقول، وهو تعارض لا توجد فيه هوية، تعارض مكتمل تماماً لدرجة أنه يبرز لنا ثنائية حادة فى المذهب، لأنه يعنى أن يوجد فى الكون انقسام لا يمكن علاجه، انشطار مطلق إلى نصفين غير متكافئين. فكل منهما عبارة عن وجود مطلق قائم بذاته مستقل عن الآخر. ومن هذه الوجهة من النظر. هناك لونان من الحقيقة الواقعية، وليس مما يفيد هيجل أن يقرر، كما فعل. أن ما هو غير معقول غير حقيقى لأن ذلك يؤدى إلى تناقض موجود كذلك عند أفلاطون. فلقد صرح أفلاطون نفسه أن «المادة» الأفلاطونية هى لا وجود مطلق. لكن الحقيقة هى أن هذه المادة بمثابة وجود مطلق مادامت كائناً لم يشتقه أفلاطون من المثل، وتلك هى الحال نفسها مع الحدث والعرضية أو اللامعقول عند هيجل، فهو يصرح أنه اللاحقيقة المطلقة. لكن لما كانت موجودة ولما كانت غير مستنبطة وغير مشتقة من الفكر، فسوف يكون لها عندئذٍ وجود مستقل قائم بذاته، وستكون حقيقة مطلقة.

٤٣٨ – ومن هنا فلابد لأى فلسفة مثالية تريد أن تكتمل أن تستنبط كل تفصيلات الكون. وهذا يعنى بالطبع أنها لا يمكن أن تكتمل أبداً. إذ المطلوب فى هذه الحالة، حتى تكتمل تلك الفلسفة، أن نصل إلى معرفة لا متناهية أو إلى علم بكل شئ. والموقف الذى كان ينبغى على هيجل أن يقفه، والذى لابد أن يأخذ به أى مفكر هيجلى عاقل اليوم هو أن المذهب لم يكتمل، ولا يمكن له أن يكتمل. وهذا بالطبع لم يفعله هيجل. ولا شك أن لوناً من الكبرياء منعه من ذلك. فقد كان يريد دائماً أن يرتدى ثوب العلم بكل شئ. بحيث يكتمل المذهب ويكون مطلقاً ونهائياً، وأن يحل كل المشكلات. أما الأخذ بالموقف القائل إن الفلسفة المكتملة لابد أن تستنبط كل شئ والتسليم بناء على ذلك بأن مذهبه الخاص، بالغاً ما بلغت عظمته، وهو مذهب عظيم ورائع بالفعل أو هو أعظم مذهب يمكن أن ينتجه عقل بشرى – ليس سوى شمعة تضئ فى ظلام الكون الدامس، مثل هذا التواضع لا يناسب مزاج هيجل، ومن المهم بالنسبة لنا أن نذكر، ونحن نسير فى تفصيلات البقية الباقية من مذهبه – أن هيجل يأخذ

بوجهة النظر سواء كانت صواباً أم خطأ، التى تقول إن الأشياء الجزئية لا يمكن استنباطها، وأن الطبيعة تحكمها الصدفة والهوية، وأن عليه، فحسب، أن يستنبط الأجناس الكلية وحدها فى الطبيعة والروح. وهو يرى أننا لا يمكن أن نتوقع استنباط لأنواع الطبيعة كلها؛ لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثراً أعمى بغير مبرر،ويضيع المبرر تماماً. أو العلة العاقلة «Reason» وسط صور الاضطراب اللامتناهى التى تحدث فى الطبيعة. وهذا الإفراط الذى لاحد له فى منتجات الطبيعة هو، فيما يرى هيجل لون من ألوان الجنون أو اللاعقل المطلق فى الطبيعة، وهو يلاحظ أن ما يسمى «بثراء» الطبيعة أو تنوعها اللامتناهى الذى يعجب به الناس إعجاباً كبيراً، هو فى الحقيقة بعيد كل البعد عن أن يكون جديراً بالإعجاب. فهل يمثل «ضعف الطبيعة» وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل، وهذا الإنتاج الجنوبى من جانب الطبيعة هو سُعر واندفاع جنونى، هو رقصة باخوسية.. «Bacchutic»[1]، تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل.

٤٢٩ – الموضوعات التى ناقشناها فى الفصل تثير الكثير من الجدل والخلاف بمعنى أن نقاداً مختلفين اعتنقوا بصددها وجهات نظر متنوعة سواء فيما يتعلق بالمعنى الذى يريد أن يقوله هيجل أو عن مشروعية سيره فى وقت واحد. ولقد عرضتُ وجهة نظرى فيما يتعلق بهذه المشكلات، وسوف أخصص البقية الباقية من هذا الفصل لعرض ما تتضمنه بالفعل فلسفة الطبيعة عند هيجل بغض النظر عن اختلافات الرأى حولها.

٤٣٠ – الطبيعة هى النقيض فى المثلث الذى يتألف من: الفكرة المنطقية، والطبيعة، والروح،ومن ثم فالطبيعة هى ضد الفكرة، إنها الفكرة، وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر، أو حين تكون غربة ذاتية، ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو، ولما كانت الفكرة هى العقل، فإن الطبيعة هى إذن اللاعقل أو

(١) نسبة إلى الإله باخوس إله الخمر والعربدة عند اليونان (المترجم).

اللامعقول. والطبيعة هى أيضاً لحظة الجزئية التى سمحتْ لها الفكرة أن تخرج من ذاتها. ووفقاً للمبادئ العامة «الجدل فإن الفكرة هى الكلى (لأن المنطق يدرس فقط الأفكار الكلية المجردة الخالصة) والطبيعة هى الجزئى، والروح هى الشخصى أو الفردية العينية».

٤٣١ – وكما أن الفكرة هى دائرة الأفكار الكثيرة فإن الطبيعة هى أيضاً ميدان الأشياء الكثيرة. ولما كان المنطق يبدأ من أكثر الأفكار تجريداً وفراغاً ثم يسير منها مستنبطاً سلسلة من المقولات الأكثر عينية أو التى تزداد عينيتها شيئاً فشيئاً، وكذلك سوف تبدأ فلسفة الطبيعة من القاع، من أكثر الأشياء تجرداً وفراغاً، سوف تبدأ بالمكان الفارغ، فالمكان عبارة عن تجريد وفراغ كاملين، فهو ليس له فى ذاته طابع ولا مظهر ولا سمة ولا تحديد من أى نوع إنه: اللا صورة: فهو عبارة عن فراغ متصل متجالس ليس بداخله أى تمايز، وهو يقابل مقولة الوجود التى هى كذلك فراغ متجانس خالٍ تماماً من كل تحديد أو تمييز.

٤٣٢ – ومن هنا كان المكان هو الحد الأدنى للطبيعة. أما حدها الأقصى أو نهايتها، فهو انتقالها إلى عالم الروح. والروح هى العقل، أو هى الفكرة وقد عادت إلى نفسها. لكن مراحل الطبيعة التصاعدية تؤلف عودة الفكرة التدريجى إلى ذاتها، واكتمال هذه العملية إنما يكون فى الروح. وعندما انتقلت الفكرة الشاملة الذاتية، فى المنطق إلى الموضوع فإن هذه الدائرة الجديدة بدأت بأكثر الأشياء خلوا من الذاتية وأعنى به الآلية. وكانت المقولات المتعاقبة فى هذه الدائرة الجديدة تؤلف العود التدريجى إلى الذاتية، ثم ظهور الذاتية. وهكذا نجد أن الذاتية التى ضاعت فى مقولة الآلية تعود إلى الظهور فى مقولة الغائية، ففى هذه المقولة ينتقل الموضوع إلى الفكرة. ويمكن أن نقارن سير المراحل التصاعدية فى الطبيعة بهذه العملية من جميع الجوانب، فالطبيعة تبدأ من أكثر الأشياء خلواً من العقل، أو من أكثر الأشياء لا معقولية، وهو المكان حيث نجد الفكرة أو العقل مفقودة كلها تقريباً. لكن العقل يبدأ فى الظهور تدريجياً فى المراحل التالية فى الطبيعة، حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهى الكائن الحى الذى تبلغ فيه الطبيعة

مرحلة الوعى وتستعد للانتقال إلى الروح، روح الإنسان العاقل.

٤٣٣ - وعلى ذلك فإن المكان هو أكثر الأشياء خلواً من العقل أو الفكر أو الروح، وتكون الطبيعة، فى مرحلة المكان، فى أكثر مراحلها معارضة للفكرة. فالمكان، هو بصفة عامة، الضد الأقصى للفكر. لأن الفكرة جوانية مطلقة والمكان برانية مطلقة أو تخارج مطلق. فأجزاء الفكر لا توجد بعضها خارج البعض الآخر، فى حين أن أجزاء المكان توجد بعضها خارج بعض والواقع أننا لا نستطيع أن نتحدث عن «أجزاء» الفكر إلا تجوزاً. أما الأشياء فى المكان، والمكان نفسه، فله أجزاء، وهذا يعنى أن التخارج هو السمة الأساسية للمكان، إن أجزاء المكان ليست أجزاء إلا بسبب أنها خارجية بعضها لبعض ويقع بعضها خارج بعضها الآخر. وهذا التخارج هو الصفة الجوهريةللمكان، أو قل أن المكان هو التخارج. ماهية الفكر من ناحية أخرى هى الجوانية أو التداخل. وفى استطاعتنا أن نقول، إذا شئنا، إن الفكرة مؤلفة من أجزاء، أعنى من مقولات المنطق المختلفة، ولكن وصفنا لمقولات المنطق بأنها أجزاء للفكرة ليس إلا وصفاً مجازاً فحسب، لأنها ليست أجزاء حقيقية لأنه لا يوجد بعضها بالضرورة خارج البعض الآخر، ولكنها على العكس توجد داخل بعض، والاستنباط نفسه يهدف إلى البرهنة على ذلك، فالعدم موجود داخل الوجود، ولما كان الوجود يشتمل فى جوفه على العدم، فإن الاستنباط يستطيع، لهذا السبب، أن يخرج العدم من الوجود. وجميع المقولات التالية موجودة ضمناً فى جوف الوجود، وكل المقولات السابقة موجودة صراحة داخل الفكرةالمطلقة. وأية مقولة وسطى كمقولة الجوهر، مثلاً، تحتوى صراحة على جميع المقولات السابقة عليها، كما تحتوى ضمنياً على جميع المقولات التى تليها .وهكذا نجد أن أى مقولة تحتوى على أى مقولة أخرى فى جوفها وهذا هو تداخل الفكر المطلق الذى يعتبر الضد الأقصى لتخارج المكان.

٤٣٤ - وتقدم لنا فلسفة الطبيعة نظرية التطور، أو السير التدريجى من الصور الدنيا إلى الصورة العليا. ولكن ينبغى علينا أن نلاحظ جيداً أنه لا يوجد أى عنصر زمنى فى هذا التطور. فكل مرحلة من مراحل الطبيعة تعقب الأخرى فى

نظام منطقى لا فى نظام زمنى. لقد عاش هيجل فى الأيام التى سبقت عصر دارون، ولم يكن يعرف أن التطور هو واقعة تحدث فى الزمان بقدر ما هى عملية من عمليات الفكر المنطقى سواء بسواء. والواقع أنه ينكر، صراحةنظرية التطور التاريخى فهو يقول: ينبغى أن ينظر إلى الطبيعة على أنها نسق من المراتب كل مرتبة تظهر من الأخرى بالضرورة، وهى الحقيقة القريبة من المراحل التى ظهرت منها – ولكن ليس بمعنى أن هذه المراتب تظهربعضها من بعض ظهوراً طبيعياً. ولقد كان من التصورات الخاطئة فى فلسفة الطبيعة الحديثة والقديمة النظر إلى التطور والانتقال من إحدى الصور، أو أحدى الدوائرالطبيعية إلى صورة، أو دائرة أعلى على أنه نتاج حقيقى فعلى يظهر بطريقة خارجية..لكن الفكر المتروى لابد أن ينكر أمثال هذه التصورات المضللة التى هى فى الأصل حسية، مثل النظرية التى تجعل النباتات والحيوانات تصدر عن المراحل الدنيا [1]...

ولاشك أننا قد نبتسم ونحن نقرأ وصف هيجل لأعظم المكتشفات العلمية التالية خصوبة بأنها «تصورات خاطئة أو حمقاء». لكن علينا أن نلاحظ جيداً أن خطأه لا يؤثر بأى حال على قيمة فلسفة التطور بما هى كذلك عنده. فهدف هيجل العقلى هو أولاً: تفسير ظواهر الطبيعة عن طريقة استنباطها فى تسلسل منطقى، ولم يكن يتلاءم مع عرضه أبداً أن يعرف ما إذا كانت الحوادث التى تقع فى الزمان تقابل هذا التسلسل المنطقى أو لا تقابله. إن تفسير صورة الطبيعة، أعنى استنباطها، سوف يكون واحداً فى الحالتين. لكن بغض النظر عن ذلك، فإن القيمة العظيمة للتصور الهيجلى تكمن فى أنه قدم لنا مفتاحاً يجعلنا نبررتبريراً عقلياً الاعتقاد بأن بعض صور الطبيعة أعلى من بعض. فنحن نعتقد أن الحصان هو وجود أعلى أى من الدودة، وأن الإنسان أعلى من الحصان. ولكن النظريات العلمية التى قال بها دارون واسبنسر لا تستطيع هى وحدها أن تقدم تبريراً لذلك الاعتقاد، فهى لا تقدم لنا سلماً عقلياً من القيم، فليس التطور من بعض الموجودات التى تشبه القرد إلى الإنسان تغيراً من الأدنى إلى الأعلى، لسبب

(١) الموسوعة فقرة ٢٤٩ – والترجمة لـ «سترلج» فى كتابه «سر هيجل».

يمكن أن يقول به علم الحياة، وإنما هو فحسب تغير من شئ إلى شئ آخر. وقد كان يمكن كذلك أن يحدث تطور من الإنسان إلى القرد.

ولكن التغير يمكن أن يكون تطوراً بالمعنى الحقيقى فى حالة واحدة فقط هى إذا نظرنا إليه نظرة غائية، أعنى من حيث علاقته بغاية ما. فلن يكون هناك تقدم، وبالتالى لن تكون هناك مرحلة دنيا ومرحلة عليا، ما لم تتحرك الطبيعة نحو غاية. فإذا قلنا إن هناك مرحلة عليا فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يدل على مستوى من الكمال أو مرحلة نحو غاية تتجه إليها حركة العالم. ولا يزودنا العلم الحديث بمثل هذه الغاية. أما هيجل فإن الغاية عنده هى التحقق الفعلى للعقل أو للفكرة، فى العالم. وهذه الغاية تبلغ مداها، على الأقل إلى حد ما، فى الإنسان لأن هو الوجود العاقل، وتمثل هذه المرحلة مرحلة عليا فى الطبيعة تقترب إلى حد كبير من هذه الغاية، فهى تطور أبعد للعقل؛ أعلى من الصور الدنيا .ويبرهن نظام الاستنباط فى فلسفة الطبيعة على أن المراحل اللاحقة أو المتأخرة أعلى من المراتب السابقة. لأن العملية هناهى نفسها التى حدثت فى المنطق.فالمرحلة اللاحقة تعرض صراحة ما هو موجود ضمناً فى المراحل السابقة. ولهذا كانت المراحل الأولى مجرد إمكانية أو وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل فى مراحل تالية. ولهذا كانت المرحلة اللاحقة تتضمن ماتحتوى عليه المرحلة السابقة وتزيد عليه. فهى أكمل وأتم من المرحلة الأولى فهى تُظهر صراحة ما كانت تحاول المرحلة الأولى أن تكّونه. وهكذا يعطينا المنطق سلسلة من المقولات ذات القيمة المتزايدة. وتعطينا فلسفة الطبيعة سلسلة من الصور الطبيعية ذات القيمة المتزايدة. وكما أن المقولات اللاحقة فى المنطق تحتفظ فى جوفها بالمقولات الأولى بحيث لا يفقد المنطق شيئاً أثناء سيره، وإنما يضاف شئ جديد إلى كل مثلث فتلك هى الحال أيضاًفى فلسفة الطبيعة. وهكذا يعطينا مذهب هيجل أساساً حقيقياً لفلسفة التطور دون أن يتأثر ذلك كله، بأى حال، بالخطأ الذى وقع فيه بصدد موضوع تطور الأنواع فى الزمان.

٤٢٥ – ليس من الضرورى أن يقحم الدارس نفسه فى تفصيلات

الاستنباط فى فلسفة الطبيعة. فهناك تسليم عام تقريباً حتى من بين أكثر المتحمسين لهيجل بأن هذا الجزء من فلسفته كان يعتمد على علم الطبيعة فى عصره وأنه الآن أصبح عنيفاً متخلفاً نظراً للخطوات الواسعة التى خطاها علم الطبيعة منذ عصر هيجل. فضلاً عن أحداً لا يستطيع الآن أن يجادل فى أن فلسفة الطبيعة كانت حتى فى عصره تمثل فشلاً ذريعاً فيما يتعلق بتفصيلات الاستنباط، فلم يمكن إستنباط صور العقل، وهو مهمة المنطق، عملا مستحيلا. لكن استنباط صور الطبيعة المتنوعة تنوعاً لا حد له المتشابكة المهوسة هو عمل تتحطم عليه حتى عبقرية هيجل نفسها. فاستنباطاته فى هذه الدائرة تعتمد على تشبيهات خيالية تماماً، كما أنها تعتمد فى بعض الأحيان على معلومات علمية خاطئة[1]. ولن يفيد فى شئ أن نذكرها هنا. كما أننى لا أزعم أننى كفؤ لعرضها. فضلاًعن أنها لا يمكن أن ينظر إليها على أنها تمثل جانباً حياً فى فلسفته، فليس لها سوى قيمة تاريخية فحسب.

وعلى أية حال فمن الأهمية بمكان أن نفهم الفكرة العامة لفلسفة الطبيعة، لأنها تمثل جانباً عضوياً فى مذهب هيجل. وما لم نفهم الوظيفة التى تؤديها فلسفة الطبيعة، والمركز الذى تشغله فى المذهب، فسوف يظل المنطق، ومعه فلسفة الروح، معلقاً فى الهواء. ولقد سبق أن شرحنا الدور الذى تؤديه فلسفة الطبيعة بالنسبة للمذهب والمركز الذى تحتله، ولم يبق علينا سوى أن نقدم عرضاً موجزاً ضئيلاًلمحتوياتها العقلية.

٤٣٦ - تقدم لنا الطبيعة مثلثاً لثلاث مراحل تدرس على النحو التالى:

(١) الآليات أو الميكانيكا.

(٢) الطبيعيات أو الفزياء.

(٣) العضويات.

(١) انظر كروتشه من ص ١٨٥حتى ص ١٩١.

أولاً: الآليات أو الميكانيكا .. Mechanics

هذه هى المرحلة الأولى للطبيعة وتمثل القضية. لقد كانت الفكرة المنطقية، أو مملكة الفكر، جوانية بالنسبة لذاتها، ولقد انتقلت الجوانية إلى ضدها أعنى إلى التخارج المطلق الذى يمثله المكان، والزمان والمادة. ويبدو ذلك لأول وهلة على أنه خروج ذاتى مطلق، أو حياد كامل بين الأجزاء، أو كثرة عمياء لا نهاية لها تفتقر إلى مبدأ الوحدة. فالطبيعة هنا تحكمها الآلية المطلقة التى تعنى كما سبق أن رأينا انعدام الوحدة والذاتية والافتقار إلى العقل والفكرة الشاملة. ومع ذلك فهى ليست على هذا النحو كلية. لأن الكفاح من أجل الوحدة، وهو مبدأ العقل والذاتية، يظهر فى صورة الجاذبية. ولما كانت الجاذبية تنشد تجميع هذه الكثرة العمياء فى نسق وفى وحدة فإنها تعرض علينا، حتى فى هذا المجال سيطرة الفكر أو مبدأ الجوانية.

ثانياً: الطبيعيات أو الفزياء .. Physics.

لقد كنا فى مرحلة الآليات أو الميكانيكا ننظر إلى المادة نظرة مجردة، فهى لم تتحول بعد إلى هذا الشئ الفردى أو ذاك. وليس لها حتى الآن صفات أو خصائص خاصة بها، ولذلك ترانا فى علم الفلك. مثلاً، لا ندرس هذا الكوكب الجزئى كالأرض مثلاً، لأن أى جسم فزيائى يمكن أن يكون بديلاً لها، فنحن لا ندرس الأرض ولا الشمس ولا القمر، وإنما ندرس فحسب العلاقات الميكانيكية والهندسية المجردة بين هذه الأجسام؛ وترتفع فلسفة الطبيعة فى مرحلة الفزياء من هذه النظرة إلى الأشياء المادية على أنها كائنات فردية ذات خصائص معينة وطابع محدد. ويؤدى ذلك إلى ظهور دراسة الصور والأنواع فى الطبيعة غير العضوية.

ثالثاً: العضويات .. Organics

ننتقل فى هذه المرحلة من الطبيعة غير العضوية إلى الطبيعة العضوية. ويتم هذا الانتقال عن طريق العمليات الكيمائية، وتمر المادة العضوية بثلاث مراحل.

(١) الكائن الحى الچيولوچى..« Geological Orgsmism »

وهو الكائن الذى تشتمل عليه مملكة المعادن. وينبغى أن ينظر إلى الأرض الچيولوچية لا على أنها وجود حى، وإنما على أنها نوع من الجثة الهائلة.

(٢) الكائن الحى النباتى « Vegetable Organism »

النبات كائن حى يمثل الاختزال الجزئى لكثرة الطبيعة فى وحدة نسقية. على الرغم من أن الأجزاء ليست متماسكة فى هذه الوحدةبصلابة، فهى محايدة بعضها بالنسبة لبعض على نحو واسع. ويمكن لإحدى أجزاء النبات أن تقوم بوظيفة الجزء الآخر. لكنا لا نجد فيها هذا التمايز النسقى والتكامل المنظم الذى يوجد على أقل تقدير إلا فى:-

(٣) الكائن الحى الحيوانى « Animal Orgsnism »

فى الحيوان تصبح العودة إلى الذاتية واضحة فى صورة الوعى أو الشعور. وتصبح هذه الذاتية عند الإنسان أنا حراً، ومن هنا كان الكائن الحى الحيوانى هو الصورة النهائية للطبيعة، ويشكل مرحلة الانتقال إلى عالم الروح [١].

---

(١) هناك تقسيمات فرعية أكثر من ذلك لفلسفة الطبيعة.

الجزء الرابع

فلسفة الروح

مقدمة:

٤٣٧ - الكلمة الألمانية التى تقابل الروح هنا كلمة « Geist »، وترجمها بعض الكتـــاب الإنجليـز .. « Spirit »، ويترجمها بعضهم الآخر بالعقل « Mind »: وسوف نستخدم الترجمة الأولى بصفة عامة، لكن قد يكون من المفيد أحياناً أن نستخدم الترجمة الثانية. وعلى أية حال فإن الترجمتين لابد أن يظلا فى ذاكرتنا دائماً. لقد سبق أن رأينا أن الفكرة المطلقة هى مقولة الروح، ولكنها يمكن أن تسمى كذلك مقولة العقل أو الفكر، وكان المنطق وصفاً للعقل المطلق، أو للعقل الأول الذى وجد قبل العالم. أو هو وصف لله كما هو فى ذاته قبل أن يتجلى. ولكن هذا العقل الذى يصفه المنطق هو عقل مجرد تماماً ومن ثَمَّ، فهو لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه لم يتجل بعد. ويبدأ العقل المجرد فى التحول إلى ضده فى الطبيعة أعنى أنه يتحول إلى لا عقل و لا معقول، وهذا اللامعقول هو التخارج الجامد فى الطبيعة. ونحن الآن فى فلسفة الروح نرى عودته إلى ذاته فما ندرسه الآن ليس لا عقل، وإنما هو عقل تماماً أو روح على وجه التحديد لكنه لم يعد مجرداً فهذه الروح العينى الحى فى الإنسان، إنه العقل أو الروح، وقد تجلت الروح التى تبدأ الآن فى الوجود الفعلى فى العالم.

٤٣٨ - والروح، باعتبارها المركب فى المثلث، هى وحدة الفكرة والطبيعة. فالإنسان من ناحية، جزء متكامل من الطبيعة: فهو حيوان، وهو وجود مادى خارجى يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية. وهو من ناحية أخرى، وجود روحى، أو كائن حى عاقل ذو فكر خالد. وإذا كانت الفكرة هى الجنس المجرد، فإن الطبيعة هى الفصل، فى حين أن العقل الذى تعين بالفصل قد أصبح الآن نوعاً، أو هو روح الإنسان. فقد تحولت الفكرة الخالصة فى الطبيعة إلى ضدها، وأصبحت غريبة عن نفسها، وأصبحت لا عقل، ولا فكر « Mindless, Idealess »، ولكنها فى فلسفة الروح تعود إلى نفسها غنية من ضدها، لقد كانت الفكرة حبيسة فى الطبيعة، فى اللاعقل، ولكنها فى الروح تحرر نفسها من تلك العبودية، وتصبح

موجودة بوصفها روحاً حراً. وتعرض علينا فلسفة الطبيعة الخطوات التدريجية للعملية التطورية التى خلصت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقولية المطلقة.

وهذا التطور من المادة اللاعضوية إلى الكائن الحيوانى هو العود التدريجى للروح من ضدها المطلق، وهو المادة الصلبة، إلى نفسها، أعنى إلى المعقولية، واكتمال هذا المسار هو الروح.

٤٣٩ - ومع ذلك فهناك مراتب فى مملكة الروح مثلما كانت هناك مراتب فى مملكة الطبيعة، فإذا كان المطلق يتجلى فى الإنسان فإن ذلك لا يتم إلا بواسطة تطور جدلى طويل وشاق فالروح لا يضع نفسه فى الحال على أنه روح مطلق، ولكنه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموه، ولا يبلغ تحققه الذاتى الكامل إلا تدريجياً. ومهمة فلسفة الروح هى أن تتعقب هذا التطور التدريجى خطوة خطوة، والأداة التى يستخدمها هيجل هنا، كما يستخدمها فى مكان آخر، هى المنهج الجدلى.

٤٤٥ - وتقع فلسفة الروح فى ثلاث دوائر رئيسية تشكل مثلثاً على النحو التالى:

الدائرة الأولى: وهى التى تمثل تطوره الذاتى، وتسمى بالروح الذاتى، ومضمونها هو العقل البشرى منظوراً إليه فى نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية ومن ثم فتقسيماته الفرعية تمثل مراحل متعاقبة من الوعى الفردى مثل: الإدراك الحسى، الشهوة، الفهم، العقل، الخيال، الذاكرة..إلخ، وإذا ما نظرنا إلى الروح على هذا النحو لوجدنا أنها الروح فى ذاتها أو ضمناً أو مضمرة. وفى القسم الرئيسى الثانى من فلسفة الروح (وهو الدائرة الثانية) تبدأ الروح فى الخروج من ذاتها إلى الآخر، وذلك هو الروح الموضوعى، فكما أن الفكرة بصفة عامة تصبح فى تخارج « externality » وهى بذلك تخلق عالماً موضوعياً خارجياً لكن هذا العالم ليس هو عالم المادة الجامدة وإنما هو عالم الروح. إنه عالم التنظيمات أو المؤسسات الروحية. وهى تنظيمات: القانون، والأخلاق، والدولة. وهى تنظيمات ومؤسسات موضوعية فهى موضوعات خارجية تماماً مثلها مثل

الحجر والنجم. ولكنها متحدة كذلك فى هوية واحدة مع الذات أو الأنا الخارجة عنها لأنها ليست إلا تموضعاً لذاتى أنا. صحيح إنها ليست تموضعاً لذاتى الفردية. لى أنا شخصياً بوصفى فرداً جزئياً خاصاً، لأنها لا تتحد مع أهوائى وميولى الشخصية، ولكنها تموضع لذاتى الكلية، لعقلى، للعنصر المشترك الذى اشترك فيه مع البشرية كلها، أعنى هو تموضع للروح الكلية للإنسان فقوانين الدولة، مثلاً، ليست، ولا ينبغى لها أن تكون مجرد أهواء أو اهتمامات فرد معين أو حتى طبقة معينة، ولكنها تجسد الحياة العقلية الكلية للمجتمع. وبالتالى فإن التنظيمات موضوعية وخارجية من ناحية، ولكنها من ناحية أخرى روحية بشكل واضح لأنها عبارة عن تجلى العقل والذكاء. ولهذا السبب فإنها تقع هنا تحت اسم الفلسفة الروحية أو فلسفة الروح. ويقدم لنا هذا الجزء من مذهب هيجل فلسفته الأخلاقية وفلسفته السياسية.

٤٤١ – والدائرة الثالثة فى فلسفة الروح تسمى بالروح المطلق. وهى تمثل الروح البشرى على نحو ما يتجلى فى الفن والدين والفلسفة. وهذا القسم من مذهب هيجل يحتوى على علم الجمال وفلسفة الدين، وأخيراً، مستخدمين عبارة لم يستخدمها هيجل نفسه، على فلسفته عن الفلسفة. والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتى والروح الموضوعى. فها هنا فقط يصبح الروح، أخيراً، حراً حرية مطلقة لا متناهياً وعينياً تماماً، والروح تدرك أن الفلسفة فى آخر مراحلها هى الحقيقة الواقعية كلها. ذلك أن الروح الفلسفى يرى العالم على أنه تجلٍ للفكر فحسب أعنى تجلياً لنفسه فالعالم ليس إلا ذاته فحسب، فموضوعه متحد مع ذاته فى هوية واحدة، ومن ثَمَّ فإن الفلسفة هى الوحدة النهائية الذاتية والموضوعية. ولهذا السبب فإن الروح المطلق هو مركب الروح الذاتى والروح الموضوعى. وفى الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها، لأن الإنسان صاحب الفلسفة هو أقصى وأعلى تجل للعقل أو الفكرة فى العالم. وينبغى أن نؤجل المعنى الدقيق لهذه العبارات إلى أن نصل إلى دراسة الروح المطلق فى شئ من التفصيل.

٤٤٢ – والفكرة تنشد العودة إلى نفسها فهذا هو الغاية والغرض من سير

العالم. ولقد سبق أن رأينا أن فلسفة التطور أيا كانت ينبغى عليها أن تبرر وجود قيم عليا وقيم دنيا، وهى لن تستطيع أن تفعل ذلك إلا فى حالة واحدة فحسب هى إذا وجدت غاية أعنى إلا إذا نظرنا إلى العالم نظرة غائية (٤٣٤). فالسير التدريجى كلة التطور الذى بدأ بفلسفة الطبيعة واكتمل فى فلسفة الروح تحدده هذه الغاية. فالمطلق هو الفكرة المنطقية أو العقل كما هو فى ذاته، ولكن الفكرة المنطقية هى العقل المجرد فحسب، إنها العقل الذى لم يوجد بعد وجوداً فعلياً أو هى العقل الذى لم يتجلّ بعد، وغاية العالم وهدفه هو التجلى الذاتى للعقل، فالعقل لابد أن يوجد وجوداً فعلياً على أنه وجود عينى فى العالم أى أن المطلق لابد أن يظهر ويتجلى، وهذه هى الغاية التى نبلغها فى الإنسان. لأن الإنسان هو الوجود للعاقل، والإنسان الفلسفى هو، على الأقل نظرياً. الموجود العاقل الكامل، أو هو التجلى الكامل للمطلق. والمراحل الدنيا والعليا فى سلم التطور تعنى على التوالى المراحل القريبة والبعيدة من بلوغ هذه الغاية.

٤٤٣ - لابد أن نفهم، بالطبع، على نحو ما حدث فى المنطق وفلسفة الطبيعة أن المراحل المتعاقبة فى تطور الروح لا تشكل سلسلة زمنية فالعملية هنا عملية منطقية خالصة، والانتقال من مرحلة إلى المرحلة التى تليها هو استنباط منطقى. فكما استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود فإننا هنا أيضاً نستنبط الروح الموضوعى من الروح الذاتى، والدين من الفن، والفلسفة من الدين، أو هذا هو على الأقل ما يهدف إليه هيجل. والسؤال عما إذا كانت هذه الاستنباطات سليمة أن غير سليمة يعبر عن موضع آخر. ولكن لما كان لدينا هنا، على الأقل نظرياً سلسلة من الاستدلال الاستنباطى تمتد بغير انقطاع من الصفحة الأولى لمنطق إلى الصفحة الأخيرة فى فلسفة الروح، ولما كان هذا التطور النسقى يحتوى على كل شئ فى الكون، مادياً كان أو روحاً - فإن الكون كله بهذه الطريقة يصبح مفسراً أعنى يظهر على أنه نتيجة منطقية ضرورية لعلته الأولى، وهذه العلة الأولى هى نتيجة نفسها (وهذا هو التحديد الذاتى أو التعين الذاتى).

القسم الأول

الروح الذاتى

Subjective Spirit

مقدمة:

٤٤٤ - دائرة الروح الذاتى هى الدائرة التى ينظر إليه العلم الحديث على أنها تدرس بصفة عامة موضوعات علم النفس. إذ يشمل موضوعها كل مراتب، ووظائف عقل الإنسان الفرد «وملكاته» من صورها الدنيا التى تتمثل فى الغريزة والوجدان والإحساس إلى صورها كما تبدو فى العقل والفهم والنشاط العملى. ومن هنا كان الموضوع هو كل نطاق العقل أو لروح منظور إليه من الداخل. أعنى أنه لم يظهر نفسه بعد فى صورة خارجية على هيئة مؤسسة ومنظمات. فالمنظمات التى تشمل: القانون، والعرف، والأخلاق، والتنظيم السياسى، وما شابه ذلك يؤلف عالماً خارجياً ليس مجد لا عقل «Mindless» كالطبيعة إنما هو على العكس جوهر العقل نفسه، وقد ظهر خارجاً عن نفسه، أو هو على العكس جوهر العقل نفسه، وقد ظهر خارجاً عن نفسه، أو هو التحقق الموضوعى للعقل أو الروح. ومن ثم فهذه التنظيمات تؤلف الروح الموضوعى، لكن ما ينبغى علينا أن ندرسه الآن هو الروح الذاتى: عقل الفرد كفرد، عقلى وعقلك.. إلخ.

٤٤٥ - لكن ينبغى علينا أن نحذر بعناية أن نقع فى خطأ الظن أننا نعنى بالفردية، فى هذا السياق، الخصائص الشخصية وحدها أو ألوان الغرابة والشذوذ التى تلحق بهذا الفرد من الناس دون ذاك. لكنا نعنى بالفردية، يقيناً، البنية العقلية أو الروحية لأى عقل: عقلى وعقلك، فهذا هو ما يسعى هيجل هنا إلى استنباطه، بمقدار ما تكون عقولنا كلية فى خصائصها، فهو يريد أن يستنبط ما هو جوهرى للعقل والروح لا ما هو عرضى أو حادث، ومن هنا كانت الذكرة، والتعقل، والوعى الذاتى، والرغبة هى خصائص كلية للروح. لكن القول بأنى أكره اللون الأصفر، أو أنك تمتلك رغبة جامحة نحو الخيول، أو أن فلاناً من الناس يفضل لحوم البقر عن لحم الضأن، أو غيره يفضل الضأن أكثر من اللحم البقرى - فتلك كلها ليست خصائص عامة الروح بما هى كذلك، ولكنها أهواء فحسب أو ميول عارضة طارئة لا معنى لها. وهى بالتالى ليس لها مكان فى فلسفة الروح.

ولا تنطبق هذه الملاحظات على دائرة الروح الذاتى فحسب، لكنها تطبق على فسلفة الروح بصفة عامة. فنحن لا ندرس، فى أى مكان، سوى الروح بما هى روح، وما هو جوهرى وكلى فى روح الإنسان [١].

٤٤٦ - وموضوع القسم الذى يعالج الروح الذاتى هو بالتالى نفس موضوع علم النفس أعنى منظوراً إليه من الداخل. ولا معنى بذلك، بالطبع، إننا سوف ندخل فى مناقشة موضوعات علم النفس بالمعنى المألوف لهذه الكلمة لأن ما ندرسه الآن هو الفلسفة فى حين أن علم النفس علم تجريبى، وموضوع الفلسفة، بصفة عامة، هو نفسه موضوع العلوم التجريبية أعنى الكون الذى نعيش فيه. ولكن الفلسفة تختلف مع ذلك من علم الجيولوجيا، وعلم النبات، وعلم الكيمياء. وعلم الطبيعة.. إلخ. وهنا بالمثل نجد أن الفلسفة لا تشغل نفسها بعلم الروح التجريبى ولكنها تهتم بفلسفة الروح. فإذا كان علم النفس التجريبى بجميع وقائعه كما يجدها، ويأخذها على أنها أمور مسلم بها دون أن يسأل أية أسئلة عن وجود ما «فإن الفلسفة تستنبط وقائعها. فسوف يقنع علم النفس مثلاً، بأن يقول إن الروح، كأمر مسلم به، لديها ذاكرة، وتعقل، ورغبات... إلخ. أما الفلسفة فهى تنشد إبراز الضرورة فى أن الروح لابد أن يكون لديها هذه الجوانب عن طريق استنباط كل منها من الأخر.

٤٤٧ - تستخدم كلمة علم النفس فى يومنا الراهن بمعنى العلم التجريبى للروح الذاتى كله، ولقد استخدمناها نحن فى الفقرات السابقة بهذا المعنى ومع ذلك فإن هيجل يستخدم هذا المصطلح بمعني أضيق بكثير من هذا لأنه لا يطبقه إلا على الأقسام الأخيرة من الروح الذاتى. وحينما يطبق هذا اللفظ إلى هذه الدرجة فإنه يعنى عنده معنى خاصاً سوف نشير إليه فى مكانه المناسب. ولكن قد يكون من المفيد أن نلاحظ أن مصطلحات هيجل هنا، كما هى فى كل مكان، مصطلحات تعسفية إلى حد كبير. فهو قد اكتشف عدداً كبير من المقولات فى

---

١١ - انظر هذا الموضوع فيما سبق فقرات ٠من ٤٢٥ إلى ٤٢٨.

المنطق حتى أن معناها أصبح مشكلة كبرى. وعندما كان يجد أن المصطلحات غير كافية لتأدية المعنى، كان يخترع أحياناً مصطلحات جديدة ، وكان يضطر فى بعض الأحيان الأخرى إلى يحدد تحديداً تعسفياً معانٍ خاصة لكلمات مألوفة، وقد حدث نفس الشئ تماماً، فى فلسفة الروح، فليس من المفيد بصفة عامة، أن نحير أنفسنا بالتساؤل لماذا استخدم هيجل كذا وكذا من المصطلحات لتدل على كيت وكيت من المعانى؟ وعلينا أن نعرف أن لغته تعسفية، إلى حد كبير، وأن ندرس فى بساطة المعانى التى وضعها للكلمات وليس ثَمّة اعتراض على ذلك من وجهة النظر الفلسفية (مهما يكن العالم المدقق) بشرط أن يكون هيجل قد استخدم هذه المصطلحات باتساق مع معانيها . ولقد فعل ذلك بصفة عامة.

٤٤٨ – ينقسم الروح الذاتى إلى ثلاث مراحل هى على النحو التالى:

١ – علم الأنثروبولوجيا (النفس).

٢ – علم الظاهريات.

٣ – علم النفس (الروح).

وهو يستخد كل مصطلح من هذه المصطلحات بطريقة تعسفية تختلف عن الاستخدام المألوف لهذه الكلمة، ولايمكن أن يتضح معناها الدقيق إلا من خلال سيرالجدل. ولكن يمكن أن يقال مسبقاً بصفة عامة، إن النفس تعنى عند هيجل أدنى مرحلة يمكن تصورها للروح. فهى مرحلة أولى لم تصل بعد حتى إلى مرحلة الإدراك الحسى، ولكنها لاتزال تصف وعى غامض، ومعتم لا يحقق شيئاً، ولا يزال فى ربقة الطبيعة والجسد، ويوصف، بالكاد، بأنه بشرى، وهو المستوى الذى يعلو المرحلة الحيوانية مباشرة. فكلمة الأنثربولوجيا عند هيجل تعنى دراسة النفس بهذا المعنى.

وعلى ذلك فإذا ما تحدثنا عن المراحل المختلفة التى تمر بها الروح ممثلة فى النفس والوعى، والفهم، والرغبة، والعقل..إلخ، فينبغى علينا بالطبع ألا نفترض أننا نعالج «أشياء» كثيرة منفصلة أو حتى «ملكات». فالنفس ليست شيئاً

مختلفاً عن «العقل»، وكما أن العقل ليس شيئاً مختلفاً عن الفهم. كلا، فليس للروح عدد مختلف من الملكات، على نحو ما يكون للجسد رِجْلأن، وعينان.. إلخ، وإنما الروح وحده مثالية، وليس النفس . الوعى. والعقل...إلخ، إلا مراحل مختلفة أو جوانب لحياة واحدة تنبض فيها كلها بغير انقطاع.

الفصل الأول

الأنثروبولوجيا - النفس

٤٩٩ - تقع النفس، وهى موضوع الأنثروبولوجيا، فى ثلاثة أقسام هى:

(١) النفس الطبيعية.

(٢) النفس الشاعرة.

(٣) النفس المتحققة بالفعل.

التقسيم الأول

النفس الطبيعية .. Natural Soul

٤٥٠ - الروح تضع نفسها فى البداية على أنها النفس الطبيعية، ويمكن استنباط خصائصها من قولنا إنها البداية المطلقة الروح. فهى من ثَمَّ مباشرة، ولما كانت مباشرة فإن خاصيتها الوحيدة هو مجرد للوجود. فليس فى استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنها موجودة فحسب. لأن انعدام كل توسط فيها يعنى:

١ - إنها لا تتوسط نفسها أى أنها لا تشتمل بداخلها على أية تمييزات، ولكنها فارغة، متجانسة غير متعينة تماماً.

٢ - إنها لا يتوسطها شئ خارجى كالعالم الموضوعى مثلاً الذى يواجهها، وبالتالى لا تتميز بأى علاقة مع أى شئ! ومن هنا فلا تنطبق عليها مقولات الماهية التى هى دائرة العلاقة، وإنما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب وكما أن أول مقولة من مقولات الوجود فحسب. وكما أن أول مقولة من مقولات المنطق، وهى مقولة الوجود، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر، فإننا نجد هنا كذلك أن أول مرحلة من الروح، وهى إن صح التعبير، مجرد فراغ متجانس فى دائرة الروح.

ونحن نقف هنا فى بداية الروح على قمة السلم فى عالم الطبيعة، وقد نسأل أنفسنا: إلى أى حد ترتفع النفس الطبيعية؟ لقد سبق أن أجبنا عن هذا السؤال فيما ذكرناه الآن تواً. فلما كانت النفس الطبيعية مجرد فراغ للوجود الروحى يفتقر تماماً إلى أية خصائص روحية محددة، فإننا نستطيع أن نقول إن مقدار التقدم الذى أحرزته النفس الطبيعية عن عالم الطبيعة ليس كثيراً إذا لا تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطاً تاماً وخاصة لربقتها. وهى لهذا السبب تسمى بالنفس الطبيعية.

التقسيم الفرعى الأول
الخصائص الطبيعية

٤٥١ – وعلى ذلك فإن حياة النفس، فى هذه المرحلة، لا تزال هى نفسها حياة الطبيعية، فالبيئة التى تعيش فيها هى التى تحددها تحديداً تاماً، وهذه البيئة كما نعرف، هى العالم المحيط الذى يتألف من الموضوعات الطبيعية. ولكن على الرغم من أننا نعرف ذلك، فإن النفس الأولية التى ندرسها الآن لا تعرف ذلك؛ فهذه الموضوعات الطبيعية توجد من أجلنا ولكنها لا توجد من أجل ذاتها، فلا نزال بعيدين جداً عن تلك المرحلة التى تدرك أو تعى فيها النفس موضوعات الطبيعية. ومادام لا يوجد شئ خارجها فإنها بذاتها تؤلف مجموع الوجود الفعلى كله، فكل ما هو موجود لابد أن يوجد فيها، ومن ثم فإن الحالات المختلفة التى تتشكل فيها بواسطة البيئة ليست بالنسبة لها حالات تتأثر فيها بموضوعات خارجية لكنها تظهر بوصفها أوضاعاً خاصة بوجودها ذاته، أو على أنها خصائص أو كيفيات خاصة بها. ومادامت حياتها كلها هى مجرد مشاركة فى حياة الطبيعية العامة فإن تلك الخصائص أو الكيفيات سوف تكون خصائص طبيعية أو فزيائية، وهى تلك الخصائص أو الكيفيات التى تعتبر جانباً من الجسد الحيوانى

بمقدار ما تعتبر جانباً من الناس. ونحن هنا نتحدث بمصطلحات مفهومة بالنسبة لنا، ولكنها بالنسبة لها بغير معنى ما دامت التفرقة بين النفس والجسد لا تزال غريبة عنها.

٤٥٢ – ويرتب هيجل هذه الخصائص الفزيائية على النحو التالى: النفس.

١ – «تشارك فى الحياة العامة للكون، وتشعر بتغيرات الجو وتقلبات الفصول، وساعات النهار.. إلخ ولا تتجلى حياة الطبيعة هذه بوضوح» أعنى لا تظهر لنا نحن، للإنسان المتطور تطوراً كاملاً، «إلا فى حالة الإعياء المفاجئ أو إضطراب النشاط العقلى، ولقد قيلت أشياء كثيرة، حديثاً، عن حياة الإنسان الكونية، والفلكية، والأرضية. وتعيش الحيوانات مع الطبيعة أساساً بمثل هذا القدر من التعاطف» [1]. ويستطرد هيجل فيقول: «إن نقاط التعاطف هذه تندرج، فى حالة الإنسان المتمدن، بل وتكاد تختفى تماماً تحت البناء الفوقى: بناء الفكر والعقل والروح التى تطورت إليها الملكات العليا» فلا تؤثر الاستجابة لتغيرات الفصول وساعات النهار سوى تأثيرات طفيفة على المزاج، ولا تظهر بوضوح إلا فى الحالات المرضية [2]. لكن هذا اللون من التعاطف مع حياة الطبيعة يتجل أحياناً وسط القبائل البدائية بطريقة رائعة.

٢ – ويؤدى تمايز المناطق الجغرافية فى الكرة الأرضية إلى اختلافات بين الجنس الواحد وبين الأجناس المتعددة، أو فى العقول القومية.

٣ – ويؤدى تمايز الإنسان إلى أنواع مختلفة من العقول القومية إلى تمايز أبعد فى العقول الفردية التى تتميز بأمزجتها الخاصة وطباعها ومواهبها... إلخ.

٤٥٣ – وسواء نظرنا إلى الاستدلال الهيجلى على أنه استنباط سليم تماماً أم لا، فإن المرء لا يستطيع على أية حال أن يتعقب خيط الفكر المنطقى الذى يسير ابتداء من فكرة النفس الطبيعية المباشرة ماراً بتأثيرات البيئة فيها منظوراً

---

(١) فلسفة الروح فقرة (٣٩٢).

(٢) نفس المرجع السابق

إلى هذه التأثيرات على أنها كامنة فى جوفها، حتى تصل إلى التصور العام لهذه التأثيرات بوصفها كيفيات فيزيائية خاصة بها. لكن تبدو البقية الباقية من التفصيلات التى رتبها هيجل والأمثلة التى ذكرها، على أنها غير مستنبطة تماماً وإنما جمعها بطريقة تجريبية تعسفية، ثم صاغها على هذا النحو المضطرب،. ويمكن القول بأن كمية المادة التجريبية التى أدخلها خِلسة فى فلسفة الروح تفوق كثيراً ما ذكرناه فى المنطق.

٤٥٤ – ومن الأهمية القصوى أن نتذكر دائماً أننا ندرس هنا، ولفترة قادمة، حالات مجردة للروح فهى تجريدات تماماً مثل ما أسميناه «بالإحساس العادى» فهو كذلك مجرد تجريد، فالإحساس الذى هو تقبل محض والذى يخلو تماماً من كل نشاط عقلى، لا وجود له، فحتى فى أدنى ألوان المعرفة الحسية نجد مقولة المشابهة والاختلاف. فالنفس الطبيعية هى تجريد أكثر رقة من الإحساس العادى. وهى لا توجد على أية صورة من الصور فى الإنسان. وقد يجوز أن نقول إنها موجودة فى الآميبا «amaeba»، على الرغم من أن المقولات لابد أن توجد وجوداً ضمنياً فى وعى الأميبا (إن جاز لنا استخدام مثل هذا اللفظ) ولكن ذلك ليس مبرراً بالطبع لنقد هيجل، لأنه كان على وعْى كامل به. فهو لم يفترض؛ ولو للحظة واحدة؛ أن هذه الصورة الأولية للروح موجودة ومستقلة وقائمة بذاتها. لكن كما أنه يجوز لعلم الهندسة أن يدرس الأشكال مجردة عن الأشياء، فإن علم النفس يجوز له أيضاً أن ينظر إلى الإحساس مجرداً عن العقل، وكذلك تمارس الفلسفة هنا هذا الحق نفسه. ولكن فى حين أن كل إنسان يدرك عنصر الإحساس فى داخل نفسه فإن معظم مراحل الروح التى يبحثها هيجل فى الأنثروبولوجيا مجردة وأولية لدرجة أننا نصادف بعض الصعوبة فى إدراكها داخل أنفسنا. فلقد ظلت فترة طويلة حتى اندرجت تحت عتبة الوعى. ورغم ذلك فهى تظهر فى «التغيرات الطفيفة للمزاج وفى الحالات المرضية، كما أشار هيجل نفسه».

٤٥٥ – من المسائل الأساسية لموقف هيجل، وكذلك بناء على الفروض

الأساسيـة للمنهج الجدلى، فمن الضرورى بالطبع أن توجد كل المراحل اللاحقة للروح بل حتى المراحل العليا. هنا فى هذه الصور الدنيا. وما لم يكن ذلك كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نستنبط المراحل العليا من المراحل الدنيا ما دام هذا الاستنباط يعنى، ببساطة، أن المراحل العليا موجودة فى المراحل الدنيا (قارن فقرات ١٢٢، ١٢٣). والواقع أن هذا المبدأ هو نفسه الذى أقره علماء النفس وغيرهم عندما أشاروا إلى أن الإحساس العادى هو مجرد تجريد. وما يقصدونه بهذا التعبير هو أننا نجد الصور العليا للروح، والمقولات، والعقل الفكرى التصورى موجودة على نحو ضمنى حتى فى أبسط إحساس ممكن.

التقسيم الفرعى الثانى
التحويلات الفزيائية

٤٥٦ – الكيفيات الفزيائية للنفس تصبح الآن تحويلات فزيائية كتلك التغيرات الموجودة فى فترات المرور بالطفولة، والشباب، والرجولة.. إلخ. وفى اعتقادى أنه لا يوجد هنا أى استنباط أصيل. ولم يشغل الانتقال إلى هذه المرحلة عند هيجل سو ى عبارة واحدة هى: «إذا أخذنا النفس على أنها فرد فإننا نجد تنوعاتها». أى كيفياتها الفزيائية – «قد أصبحت تحولات بداخلها، الذات الواحدة الدائمة، وكمراحل فى مجرى تطورها» ونفس استخدام كلمات مثل «نجد» تدل على أن التحولات لم تستنبط، وإنما جمعت بطريقة تجريبية. ولاشك أن الفكرة المطروحة هى أن التمايز الذى وصلنا إليه الآن على هيئة كيفيات فزيائية متنوعة ومختلفة يتضمن الاختلاف والتحول من بعضها إلى بعضها الآخر. لكن على الرغم من أن التغير يتضمن يقيناً التنوع والاختلاف، فإن التنوع والاختلاف لا يتضمنان التغير بالضرورة، الذى لابد أن يكون ضرورياً فى استنباط هيجل.

٤٥٧ - وتبدو تفصيلات هذه التحولات الفزيائية غير مستنبطة باستثناء حالة واحدة. ولقد ذكر هيجل هذه التحولات على النحو التالى:(١) الطفولة، الشباب، الرجولة، الشيخوخة، ثم وصف خصائصها الأساسية على أنها (٢) العلاقة الجنسية، التحول الموجود فى الفرد الذى يبحث عن نفسه، ويجدها فى شخص آخر (٣) تغيرات النوم واليقظة. ولقد قدم هيجل استنباطاً للمظاهر الأساسية لهذه المرحلة الأخيرة. وفى حين أن النفس الطبيعية كانت فى أولى مظاهرها فراغاً وتجانساً كاملين وخالية من كل تمييز داخلى، فإنه يوجد فيها الآن التمييز الضمنى بين ذاتها، أى الفراغ المتجانس الذى بدأنا به، من ناحية وبين تأثيرات بيئتها التى ظهرت فيها على أنها كيفيات وتحولات فزيائية من ناحية أخرى، ويطلق هيجل على الأولى اسم «الوجود المباشر»، ويمكن أن نطلق نحن على الثانية اسم مضمون هذا على الرغم من أن هيجل لم يستخدم هذا التعبير. وعندما تميز الفردية الآن فى داخلها بين مضمونها وبين وجودها المباشر المحض، يكون لدينا حالة اليقظة. أما النوم، من ناحية أخرى، فهو يمثل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر، فالنوم هو - إن صح التعبير - فقدان المضمون، والعودة إلى حالة الشمول المتجانس، التى تعود فيها النفس إلى مرحلتها الأولى مرحلة الوجود المحض. ويمكن أن ينظر إليها على أنها الشعور الخالى من كل مضمون أعنى الشعور بالعدم، أو اللاشعور.

التقسيم الفرعى الثالث

الحساسية ... Sensibthty

٤٥٨ - التميز الداخلى الضمنى بين الوجود المباشر للنفس وبين مضمونها يؤدى إلى ظهور الإحساس «Sensstion» أو الحاسية «Sensibility» لأن النفس ميزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين

ذاتها، وعلى ذلك فبدلاً من أن تكون هذه الخصائص كيفيات لها تصبح الآن إحساساتها لأنه لما كانت هذه الخصائص أو الكيفيات شيئاً متميزاً عن ذاتها فإنها بالتالى شيئاً موجوداً، شيئاً يبدو أن له وجود ضمنياً قائماً بذاته مستقلاً عن النفس ذاتها. ومن ثم فهى ليست جزءاً من النفس، على نحو ما كانت الكيفيات، ولكنها تأثيرات موجودة بداخلها على أنها شئ آخر غير ذاتها أعنى أنها إحساسات. وحيازة هذه الإحساسات هو ما نسميه بالحساسية.

ولكن علينا أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن للإحساسات مثل هذه اللون من {شبه الإستقلال} فإنها لا تزال موجودة داخل النفس ذاتها. ولا تزال موجودة داخل النفس ذاتها. ولا تزال النفس بالنسبة لنفسها تمثل شمول الوجود، فلا شئ خارجها، فليس هناك موضوع خارجى يقع فى مقابل الذات. والإحساس ليس شيئاً آخر غير النفس ذاتها. إنه مرحلة فحسب من مراحلها تميز نفسها بما هى كذلك عن النفس فالتميز الذى قامت به النفس داخل ذاتها ليس تميزاً بينها وبين شئ اخر غيرها. وتمثل الإحساسات التى لا ننسبها إلى أى مصدر خارجى، ولكنها تكمن داخل أنفسنا كالجوع، والتعب والألم الداخلى ما يقصده هيجل بهذه الفكرة. فأنا أميز بين نفسى وبين هذه الإحساسات. فأنا لستُ الجوع، رغم أنه موجود بداخلى، فهو ليس إحساساً بموضوع كما هى الحال فى الإحساس الخاص بالرؤية حين أرى شجرة أو منزلا مثلاً، ولكنه إحساس ذاتى خالص، فليس ثمة حتى الآن شئ خارجى أمام النفس.

وهذا هو بالضبط ما يميز بين الحساسية التى استنبطناها هنا وبين الوعى الحسى أو الإدراك الحسى، الذى سوف يتم استنباطه فى الفصل االقادم تحت عنوان الظاهريات أو الفينومينولوجيا. فالوعى الحسى يعنى عند هيجل الوعى الذى تقدم لنا فيه موضوعات خارجية. وهذا أمر لم يحدث حتى الآن.

التقسيم الثانى
النفس الشاعرة أو الحاسة
Feeling Soul

٤٥٦ - لقد وصلنا إلى أن الإحساسات موجودة فى النفس. ولكن ننظر إلى هذه الحقيقة عن وجهتين من النظر سبق ذكرهما، فهذه الاحساسات، من ناحية، متميزة عن النفس ذاتها. وهى من ناحية أخرى موجودة بداخلها وبالتالى جزء منها. ومن حيث هى متميزة عن النفس فن النفس قد اكتشفت أن هذه الإحساسات موجودة، ومن هذه الوجهة من النظر نجد أن هذه الإحساسات هى التى تؤثر فى النفس أعنى أنها إيجابية نشطة « active » فى حين أن النفس سلبية متقلبة « passive »، ولكن ما كانت هذه الإحساسات، من ناحية أخرى، موجودة بداخل النفس وهى جزء منها، فإنه ينتج من ذلك أن ما هو إيجابى، وما يؤثر فى النفس ليس سوى ذاتها، ومن هنا كانت النفس إيجابية، وكانت حساساتها هى فعلها الخاص وهى تحس أو تشعر، منظوراً إليها هذه النظرة هى النفس الحاسة.

ومن هنا فإن التمييز بين الإحساس، الذى كان موضوع التقسيم الفرعى السابق، وبين الحس أو الشعور الذى هو موضوع هذا القسم هو أن الإحساس يؤكد سلبية النفس فى تأثيراتها فى حين أن الشعور Feeling يؤكد إيجابيتها. فالنفس هى ذاتها الآن تشعر أو هى حاسة « Sentient ».

التقسيم الفرعى الأول
النفس الحاسة فى مباشرتها

٤٦٠ – على الرغم من أن التفس الحاسة (أو الشاعرة) هى بما هى كذلك إيجابية فإن نشاطها وإيجابيتها لا تتحقق فى أول مرحلة مباشرة لها، ولكنها تظهر على العكس على أنها سلبية، لأن تطور النفس وإيجابيتها على نحو كامل يعنى أنها أصبحت ذاتاً. فهو يتضمن الإحساس بالذات أو بالأنا. أو الشعور بأن الذى يعمل هو «أنا»، ويتضمن ذلك بدوره التفرقة بين الذات أو الأنا الذى يعمل وبين الشئ أو الموضوع الذى أجعله ميداناً أمارس فيه فعلى. ولقد تمت بالفعل هذه التفرقة بقدر ما تميز النفس وجودها المباشر عن إحساساتها ولكن يبدو أن هيجل يعتقد أن التوسط يتضمنه هذا التمييز بين النفس وإحساساتها لابد أن ينظر إليه على أنه ليس فعالاً ومؤثراً لأن أول مرحلة من مراحل النفس الحاسة لابد أن تكون مباشرة ومن ثَمَّ فليس الأنا، حتى الآن، الذى يشعر، لكن النفس بالأحرى «أنا» خاص بها خارجياً فى نفس أخرى، يشعر لها وهى تتقبل مشاعرها بتعاطف سلبى بوصفها آتية من مصدر خارجى فهى من ثم النفس الحاسة أو الشاعرة فى مباشرها[1]. وأهم الآمثلة التى ذكرها هيجل لهذه الحالة هى حالات النفس عند الطفل الذى لا يزال فى رحم أمه، وحالة النفس فى التنويم المغناطيسى، مشاعر الطفل وهو فى رحم أمه ليست فى الحقيقة مشاعره هو الخاصة لكنها مشاعر أمه. إنه نفس الأم التى تحكم وتسيطر على نفس الجنين. هى نفس متقبلة لحالات نفس أمه، وكذلك نجد التنويم المغناطيسى أن نفس المريض مندمجة مع نفس المنوم ومتقلبة لها، فنفس المريض ليست هى التى تشعر

(١) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩.

أو تمارس نشاطها الإيجابى، ولكن نفس المنوم هى التى تشعر فى صورة نفس المريض[1].

التقسيم الفرعى الثانى

الشعور بالنفس . . . Self - Feeling

٤٦١ – الشعو بالنفس أو الإحساس بالذات موجود ضمناً فى الحالات السابقة. والنفس الآن تميز صراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها. فهذه الإحساسات والمشاعر تعرف بالتالى على أنها جوانب جزئية من ذاتها. ومن ثم فى إحساسات ومشاعر خاصة بها. وما أن أعنى أن هذه المشاعر هى مشاعرى فأنا أعى، فى الحال نفسى، وهذا هو الإحساس بالنفس أو الشعور بالذات.

٤٦٢ – ويلاحظ هيجل، فضلاً عن ذلك، أن الإخفاق فى إخضاع الجوانب الجزئية للنفس على نحو مناسب، والميل إلى ترك جانب جزئى واحد يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته، وبالتالى يسيطر على الحياة بأسرها، هو الجنون. ولكن يبدو أن هذه الملاحظات ثانوية، ولا علاق لها بسير الجدل.

---

(١) قارن «أدنجتون بروس» فى كتابه «لغز الشخصية» الطبعة الثانية ص ٢١ حيث يقول: «ن دكتور إيزدى.. قد برهن على إمكان «الاشتراك فى الإحساس» بين المنوم ومريضه. ولقد فعل ذلك مع شاب هندى. وهو فى غيبوبة التنويم المغناطيسى. فقد وضع دكتور إيزدى فى فمه، بالتناوب، قطعة من الملح، ثم شريحة من الجبر، ثم قطعة من الأعشاب المرة، ثم بعض البراندى، ولقد تعرف الشاب الهندى فى كل حال من هذه الحالات على المذاق.

التقسيم الفرعى الثالث

العادة .. Habit

٤٦٣ – تميز النفس الآن. بداخلها بين وجدودها المباشر الذى هو شمول متجانس غير متميز من ناحية، وبين مضمونها الذى يتكون من الإحساسات والمشاعر، وهى كثرة متنوعة من الجزئيات من ناحية أخرى. هذان هما النصفان اللذان تنشطر إليهما النفس، والنصف الأول هو بذاته صورة فارغة تماماً للكلية والشمول.. والثانى هو، بذاته، خليط وهمى. ومن هنا فإن أحدهما جوهرى كالآخر سواء بسواء، ولا يمكن لهما أن يوجد فى حالة انفصال، ومن ثَمَّ فإن الكلية الفارغة لكى توجد لابد لها من أن توجد نفسها فى الجزئيات، وأن توجد فيها وبواسطتها، وهى حين تفعل ذلك فإنها تطبع بطابعها الكلى الإحساسات والانطباعات الجزئية وغيرها. وهذه الكلية التى تظهر الآن فى الجزئيات هى، فيما يقول هيجل «كلية منعكسة Reflexive universality» فحسب، أعنى أنها مجرد كلية عددية توجد فى الشئ مكررة فى سلسلة المرة بعد المرة، وحين تكرر الإحساسات الجزئية والمشاعر الجزئية... إلخ. نفسها على النحو فإنها تؤلف ما يسمى بالعادة. ومن ثم فإن العادة هى صورة الكلية التى هى تصف النفس، وقد تحققت فى الجزئيات التى هى النصف الآخر.

٤٦٤ – والاستنباط هنا دقيق بعض الشئ.. فقد نميل إلى الاعتراض عليه بقولنا إنه باستخدامنا لكلمة «الكلية Universality» فى معنيين؛ المعنى الأول استخدمنا فيه لفظ الكلية بمعنى كلية الفئات، والكلى هنا هو نفسه التصور أو التجريد. والمعنى الثانى هو الذى استخدمنا فيه لفظ الكلية «ليعنى الشمول To-tality» أو مجموع سلسلة من الأشياء المتشابهة تجمعت معاً وأطلق عليها لفظ الكل أو الجميع «all». وقد يقال إن هاتين فكرتان مختلفتان أتم الاختلاف، وليس لنا الحق فى الانتقال من إحدى الفكرين إلى الأخرى كما لو كانت الفكرتان فكرة واحدة.

ولكن يمكن أن يقال رداً على هذا الاعتراض إن الفئة الكلية ببساطة فكرة مجردة، والطريقة الوحيدة التى يمكن لهذه الفكرة أن تتجلى فيها فى العالم الخارجى إنما تكون من خلال الكلية العددية المتضمنة فى تكرار الوحدات فمثلاً كلمة «الإنسان» عبارة عن فكرة مجردة، أو فئة كلية. ويمكن لهذه الفكرة أن تتحقق فى العالم الخارجى فى كثرة من الوحدات التى تتكرر على هذا النحو: هذا الإنسان، وهذا الإنسان.. إلخ. وهذا يعنى أن للفئة الكلية هى مثل أعلى.. « Idea » وتحققها فى العالم هو الكلية العددية أو «المنعكسة» ومن ثَمَّ فليس لدينا فى هذه الحالة لونان مختلفان من الكلية، وإنما لون واحد فقط، يكون أحياناً مثلاً أعلى ويكون أحياناً أخرى واقعياً أعنى متحققاً فى عالم الواقع.

والنقطة الجوهرية فى الاستنباط الهيجلى هنا هى أن الكلية الصورية للأنا عليها أن تنجلى فى جزئيات، وهى لا تستطيع أن تظهر إلا فى صورة كلية عددية أعنى تكراراً لوحدات الإحساس، والشعور، والنشاط.. إلخ. وذلك هى العادة.

التقسيم الثالث

النفس الموجودة بالفعل.. Actual Soul

٤٦٥ - رأينا فى القسم السابق شطرى النفس وقد التحما فى وحدة فالكلمة لا تظهر إلا فى الكليات ولا توجد إلا فيها. والجزئيات من ناحية أخرى لا معنى لها إلا داخل الوحدة. والنتيجة التى يسفر عنها هذا الالتحام هو الذات الفردية أو الأنا، وهذ التى يسميها هيجل بالنفس المتحققة بالفعل.

لقد سبق أن ميزت النفس بين ذاتها وبين مضمونها. ولقد رأينا الآن أنها لا شئ بدون مضمونها سوى فراغ محض، حتى أنه يمكن أن يقال عن مضمونها أنه ذاتها أو هو نفسها فهو أساس مثل كليتها. وهذا الكل الواحد الذى يشمل الكلية والمضمون، ويتشكل الواحدة منهما فى الأخرى، ويكون كل منهما

جوهرى كالاخر – هذا الكل هو النفس المتحققة بالفعل. وبعبارة أخرى إن تلك المرحلة من مراحل الروح التى يطلق عليه اسم النفس المتحققة بالفعل هى المرحلة التى تتحقق فيها النفس من مضمونها ليس شيئاً غريباً عنها، وأنها هى نفسها ليست نصفاً فحسب، ولكنها النصفان معاً.

٤٦٦ – لكن لماذا تسمى تلك المرحلة باسم النفس المتحققة بالفعل؟ إن هذه التسمية تتفق مع استخدام هيجل الشائع لكلمة «الوجود المتحقق بالفعل Actuslity» فقد حددنا الوجود المتحقق بالفعل فى المنطق (قارن فقرة ٢٩١) بإنه؛ اتحاد الداخلى والخارجى أو وحدة الماهية والظاهر أو التجلى. فالنصف الأول للنفس، وهو كليتها، ننظر إليه هنا على أنه الداخلى. فى حين ينظر إلى النصف الآخر، وهو المضمون الجزئى، على أنه الخارجى. ووجهة النظر التى وصلنا إليها هوأن النفس الحقة لا هى بذاتها الداخلى، ولا الخارجى وإنما هى اتحاد الداخلى والخارجى معاً، فالجانب الداخلى لا يختفى ولا يختبئ وراء الجانب الخارجى، لكنه، على العكس، يظهر ويتجلى فيه وينكشف فى هذا الجانب الخارجى. والمضمون الجزئى للنفس هو قوام كليتها ذاتها. فالاثنان شئ واحد وهذا هو الوجود المتحقق بالفعل.

٤٦٧ – وتلك هى المرحلة الأخيرة «للنفس» بالمعنى الذى استخدم فيه هيجل هذا اللفظ. وسوف تخلف «النفس» الآن وراءنا، لكى ننتقل إلى صورة من صور الروح أكثر تطوراً، وهى التى سماها هيجل بالوعى. وهكذا ننتقل من الأنثروبولوجيا إلى الفينومينولوجيا.

الفصل الثانى

الفينومينولوجيا - الوعى

الفينومينولوجيا [1] – الوعي

٤٦٨ – كانت الروح، فى مرحلة النفس، لا تزال فرداً واحداً « Monadie » يحتوى بداخله على وجوده كله : جميع إحساساته، وانطباعاته ومشاعره، على نحو ذاتى خالص، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجية. والطابع العام للمرحلة التالية التى تصل إليها الروح هو أنها تصبح الآن على وعى بموضع خارجى، فالذاتية الخالصة للنفس تعانى الآن من الانشطار إلى جانبين : جانب الذات وجانب الموضوع. وهيجل يطلق على هذه المرحلة من مراحل الروح اسم : الوعى. ويطلق على دراسته اسم : الفينومينولوجيا أو الظاهريات.

٤٦٩ – ويعتمد استنباط الوعى على إبراز التفرقة بين النفس ومضمونها صراحة، وهى التفرقة التى كانت ضمنية فى الفصل السابق. فقد ميزت النفس هناك بين مضمونها الذى يتألف من إحساساتها أو مشاعرها، وانطباعاتها وبين ذاتها. ولكن هذه العلاقة بالآخر هى فى الوقت نفسه علاقة بالذات، فقد اتحد مضمونها مع ذاتها فى هوية واحدة. وكل ما حدث الآن هو بالتأكيد، صراحة على عامل التفرقة والتمييز. إذ تنغلق النفس على ذاتها تاركة مجموع إحساساتها، ومشاعرها، وانطباعاتها يقف فى مواجهتها على أنه موضوع خارجى. وعلى الرغم من أن هذه الإحساسات والمشاعر ليست سوى لون من ألوان حياتها الخاصة فإنها شئ متميز عنها، شئ آخر غيرها يقابلها ويواجهها. وليست الروح بحاجة إلا إلى جعل هذا التاريخ لمضمونها متحققاً صراحة، حتى يصبح مضمونها عالم الموضوعات الخارجية على نحو قاطع وعندما يحدث ذلك فسوف ننتقل إلى

---

(١) هذه الكلمة تستخدم هنا بمعنى ضيق جداً، أعنى أنها تستخدم فى الموسوعة بمعنى أضيق جداً من معناها فى « ظاهريات الروح » وسوف نعتمد طول هذا الفصل، فى الأعم الأغلب » على الموسوعة. لكى استعنت فى كتابته بالتفسيرات والشروح الكاملة الموجودة فى « ظاهريات الروح ».

مرحلة : الوعى.

٤٧٠ – وهناك نتيجة أبعد تنتج من هذه الاعتبارات. وهى أن الدرجات الصاعدة للنفس قد ظهرت، حتى الآن على ما هى عليه أعنى بوصفها تغيرات وتطورات للنفس. ومادامت النفس كانت فى دائرة الأنثروبولوجيا تشمل فى جوفها على الوجود الفعلى كله، فإن أية تغيرات تحدث ، وبالتالى، سوف تحدث بالضرورة داخل النفس إذ ليس هناك خارج النفس شئ تنسب إليه هذه التغيرات ومن هنا فإن الانتقال من الحساسية إلى الشعور، أو من الشعور الذاتى إلى العادة يعنى أن النفس هى ذاتها التى يطرأ عليها التطور لأنه لا يوجد شئ خارج النفس يمكن أن يتطور أما الآن فقد ظهر على المسرح شئ غير الذات هو الموضوع فالخطوات المتتابعة التى يخطرها الوعى الآن تبدو له على أنها تغيرات تحدث فى موضوعه لا فى ذاته. ولابد أن يكون الأمر على هذا النحو. لأن ثراء المضمون كله وتنوعه، الذى كان داخل النفس فيما سبق، قد انطرد الآن إلى الخارج، إن صحّ التعبير، وابتعد عنها ؛ لكي يتخذ لنفسه وجوداً مستقلاً فى عالم خارجى. ونتيجة لذلك فقد أصبحت الذات الآن بلا مضمون، مجرد كلية، صورية وهوية ذاتية مجردة لا تحتوى فى داخلها على أية تميزات داخلية. فكل التمييزات (وبالتالى كل التغيرات ما دام التغير يعنى التمييز) تقع الآن داخل الموضوع لا داخل الذات. ومن هنا تبدو الذات المفكرة فى المراحل التصاعدية للوعى وكأنها تظل يغير بغير على الدوام كالكلية المجردة تماماً. ويبدو الموضوع على أنه يتغير. وتبدو المراحل وكأنها لا تعتمد إلا على القول بأن الذات المفكرة تصبح على التوالى، على وعى بالموضوعات المختلفة. أو المراحل المختلفة لموضوع، وتلك هى، بصفة عامة، وجهة نظر الحس المشترك الساذج المألوف. إذ يبدو فى لحظة معينة أننى على وعى بمنزل ما، وفى لحظة تالية على وعى بذاتى بوصفها أنا. وهكذا فلست أنا الذى يتغير كما يبدو للحس المشترك، لكنها موضوعاتى.

وقد يعرف العقل الفلسفى أن ما يبدو هنا على أنه تغير فى الموضوع فى الحقيقة تغير فى الذات، لأن العقل الفلسفى يعرف أن العالم الخارجى ليس فى

الحقيقة واقعاً مستقلاً قائماً بذاته، ولكنه نتاج وإسقاط لروح ذاته وأن ما يحدث، أيا ما كان، ليس نتيجة لنشاطه التلقائي. لكن هذه النظرة ليست نظرة مرحلة الوعي التي وصلنا إليها الآن، إذا يبدو الوعي هنا على أنه الموضوع الذي يتغير.

التقسيم الأول
الوعي الأصلي

٤٧١ – انبثق الموضوع الآن من أعماق الذات، واتخذ لنفسه وضعاً مستقلاً يواجهها. واستقلال الموضوع هذا هو الذي يعرف في البداية. فلست أنا الموضوع، وإنما هو شئ غريب عني! شئ لست جانباً منه. فلم يتبين بعد أن الموضوع إن هو في حقيقته إلا إسقاط لذاتي، لكنه يبدو في البداية خارجياً تماماً، ومستقلاً وغريباً عن الذات، فهو آخر مطلق يضادها. وهذا هو موقف الوعي الأصلي. وهو يعرض علينا ثلاث مراحل:

١ – الوعي الحسي.

٢ – الإدراك الحسي.

٣ – الفهم.

التقسيم الفرعى الأول

الوعى الحسى

٤٧٢ - المرحلة الأولى من مراحل الوعى هى، بالطبع مرحلة مباشرة. وذلك يعنى (١) أن الموضوع نفسه عبارة عن مباشرة (٢) إن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة. ومباشرة الموضوع تجعله مفرداً أعنى موضوعاً فرداً «هذا» أو «ذاك». أما مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهى تعنى أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعى، أعنى أنه يدرك إدراكاً مباشراً على أنه هناك. فليس ثَمَّة حلقة وسطى بين المفكر وموضوعه على نحو ما يحدث حين يستنتج وجود الموضوع. فليس وجوده الآن استنتاجاً للوعى، وإنما هو حضور . . Presence. ومثل هذا الإدراك للموضوع الفردى هو الوعى الحسى[1].

٤٧٣ - وكل ما يعرفه الوعى الحسى عن موضوعه هو أنه موجود، فهو ينسب صفة الوجود إلى الموضوع، ولا شئ غير ذلك إذا لو كانت لديه أية معرفة أكثر من ذلك عن هذا الموضوع لتضمن ذلك توسطاً، وهو أمر لم يحدث حتى الآن، فضلاً عن أن هذا التوسط سوف يناقض مباشرة هذا اللون من الإدراك إن الوعى هنا لا يعرف أية تمييزات داخل الموضوع، ولا أية علاقات بين الموضوعات. لأن كل هذه العلاقات والتمييزات تتضمن توسطاً. وهكذا يقف الموضوع أمام الوعى فى عزلة مطلقة لا يرتبط بشئ على الإطلاق. ومن ثم فهذا اللون من الوعى هو ببساطة تجريد للإحساس «العادى»، والإحساس كما يتميز عن الإدراك الحسى، فالإدراك الحسى يتضمن إدراك علاقات وكليات لأنى «أنا» أدرك إدراكاً حسياً هذا المقعد، ولكنى أدركه على أنه مقعد أى عضو فى فئة من الأشياء تسمى مقاعد، ومثل هذه المعرفة الحسية تتضمن مقارنة كما تتضمن تطبيقاً للتصورات وإدراكاً لعلاقة التشابهة والاختلاف التى توجد بين المقاعد والأشياء

---

(١) انظر فيما سبق فقرة (٢٣٩).

الأخرى. أما في حالة الإحساس العادى الذى وصلنا إليه الآن فليس ثَمّة مضمون متطور على هذا النحو. لأن الموضوع لا يرتبط بالموضوعات الأخرى بشبكة من العلاقات، لكنه يقف فى عزلة كاملة على أنه مباشرة مطلقة، أو وحدة مطلقة من الإحساس. إنه مجرد هناك « Therenes ». والوعى يعرف أنه موجود، ولا يعرف أكثر من ذلك وبالتالى فهو الإحساس الفج أو المادة الخام للمعرفة، التى لا شكل لها حتى الآن؛ ولا توجد مثل هذه المرحلة من مراحل الروح منفصلة عند الإنسان وإنما هى مجرد تجريد. فأى مرحلة نخبرها من مراحل الروح هى مرحلة أعلى لكنها تتخذ من هذه المرحلة أساساً لها، ولكن القول بأن الوعى لابد أن يبدأ بهذا التجريد هو بالطبع قول مألوف عند هيجل، أما المراحل العينية للروح فهى لا تظهر إلا فى مرحلة متأخرة.

التقسيم الفرعى الثانى

الإدراك الحسى . . . Sense - Perception

٤٧٤ – يتم الانتقال من الوعى الحسى إلى الإدراك الحسى عن طريق الطابع المجرد للوعى الحسى الذى لاحظناه الآن تواً. فلما كان هذا الطابع مجرداً فهو غير حقيقى وناقص معيب، ويشكل هذا النقص الجدل الذى ينقلنا إلى الإدراك الحسى ذلك لأن الوعى الحسى يبرز تناقضاً داخلياً على النحو التالى؛ إنه بينما يستهدف إدراك « هذا » الوعى به، نجد أن هذا الأخير الذى يدعى الوعى أنه يعرفه يتحول إلى شئ لا معنى له، ولا يمكن معرفته، وغير موجود. إنه يزعم أنه « هذا » أو أنه وحدة حسية معزولة، ولا ترتبط بغيرها، ولا يتوسطها شئ على الإطلاق – لكن ماذا عساه أن يكون الـ « هذا »..؟ أياً ما كانت إجابتنا عن هذا السؤال فسوف تتضمن أن « هذا » له طابع كلى، وهو بالضبط نفس الطابع الذى يفترض ضدها أنه يملكه. فإذا قلنا أنه « الآن » أو « الهنا » فإن معنى ذلك تطبيق

تصورات أو كليات عليه، لأن «الآن» و الهنا» هما معاً كليات. وحتى مجرد قولنا إنه «هذا» يؤدى أيضاً إلى النتيجة ذاتها لأن كلمة «هذا» كلية. فكل شئ هو «هذا» ومن ثَمَّ فكلمة هذا عامة تنطبق على كل شئ. وكل شئ يندرج تحت فئة الموضوعات التى تسمى «هذا» ومن ثم فإن كلمة «هذا» اسم فئة وهى كلية. فليس هناك شئ جزئى معزولاً عزلاً مطلقاً بحيث يستهدف الوعى الحسى إدراكه. وحتى إن وجد فهو لا يمكن أن يكون «هذا» مادامت تسميته «بهذا» تعنى تصنيفه وادراجه مع جميع الموضوعات الآخرى التى تسمى «هذا» أعنى أن نعرفه على أنه كلى. ومن هنا فإن «هذا» التى لا توسط فيها، والتى تعزل عزلاً تاماً لا وجود ولا معنى لها (١).

وعلى ذلك فالوعى الحسى يدحض نفسه ويهدم نفسه بنفسه. فلقد رأينا الآن أن الحواس لا تستطيع أن تُدرك إلا الموضوع المغلف بالكلية فهى تدرك «هذا» على نحو ما توجد أعنى بوصفها عضواً فى فئة الحواس؛ تدرك المقعد، والمنضدة؛ والإنسان، والنجم على ما هى عليه، أعنى بوصفها أعضاء فى فئات مختلفة من الموضوعات التى تنتمى إليها. وهذا يعنى أنها تدركها فى طبيعتها كفئة، فى طبيعتها بوصفها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات. وهذا الإدراك الحسى مغلف بالكلية، وهى كلية يدخلها بغير شك النشاط التلقائى للروح، هى الإدراك الحسى.

٤٧٥ - البرهان الذى شرحناه الآن عرضه هيجل فى كتابه «ظاهريات الروح» (٢). أما الاستنباط الذى ساقه هيجل فى «موسوعة العلوم الفلسفية» فيبدو مختلفاً بعض الشئ. فهو يقول فى هذا الكتاب: «المحسوس بوصفه شيئاً ما يتحول إلى آخر، والإنعكاس فى الذات الخاص بشئ ما، أو بهذا الشئ له خصائص

---

(١) سير الفكر هنا هو نفسه السير الذى سبق أن شرحناه شرحاً وافياً فى الفقرة رقم ٦. وهو نفسه أيضاً قول أرسطو؛ إن المادة التى لا صورة لها لا وجود لها.

(٢) فى الفصل الأول من هذا الكتاب.

كثيرة.. وهذه الكثرة التى تلحق بالشئ المفرد الحسى تصبح إتساعاً عرضياً أعنى تنوعاً فى العلاقات أو صفات منعكسة أو كليات »[1]. وهذا يعنى أنه فى حين أن الوعى الحسى يتهدف إدراك الموضوع كموضوع «واحد» بسيط لا تمايز فيه، فإننا نتبين أن مثل هذه النظرة مستحيلة، لأن «الواحد» يبنى بداخله تميزات وتنوعات داخلية فى صورة خصائص متعددة، ومثل التمايز والتعدد الداخلى بالطبع توسطاً، فى الوقت الذى كان الوعى الحسى يستهدف إدراك الموضوع على أنه مباشرة مطلقة. ونحن نجد لدينا الآن توسطاً بدلاً من المباشرة. وعلاقات داخلية بدلاً من عدم الارتباط، ومن هنا فلدينا كلية لا موضوعاً فردياً. وما أن ندخل هذه الكلية إلى الإحساس حتى نصل إلى الإدراك الحسى. وهذا البرهان نفسه هو فى أساسه البرهان الذى عرضه هيجل «فى ظاهريات الروح»، فهو يرتكز، كالبرهان السابق، على مبدأ القائل بأن: ما لا يرتبط بغيره وغير المتوسط، واللامتمايز هو شئ لا يمكن التفكير فيه. وأنه إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما فإنه يتعين أن يكون ثَمَّة توسط وبالتالى كلية. والفارق بينهما هو أنه فى حين أن البرهان الأول يركز أساساً على العلاقات الخارجية للموضوع، أى علاقاته بغيره من الموضوعات الأخرى التى من نفس النوع، أو فئات مختلفة عنه؛ فإن البرهان الثانى يركز بصفة رئيسية على العلاقات الداخلية التى يتضمنها الموضوع داخلياً إلى خصائص متعددة.

ويمكن أن نشرح هذه الفكرة أبسط صورة ممكنة بقولنا إن البحث وراء المباشر بحيث لا طائل وراءه، وبالغاً ما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجة فى سلم الوعى فإننا لم نصل أبداً إلى الإحساس العادى المجرد أو إلى المباشرة الخالصة، ولكننا سنصل دائماً إلى المتوسط. وهذه الحقيقة مثلها مثل التمييز بين الوعى الحسى والإدراك الحسى، عرضها «مل.. Mill» بوضوح شديد حين ذهب إلى أن المرء حين يقول «إننى أرى شقيقى» لا تكون عبارته صحيحة تماماً، لأن ما

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤١٩.

يراه بالفعل هو «سطح معين له لون» أما الوعى بأن هذا السطح هو شقيقه، فليس ملاحظة (مباشرة) وإنما هو استدلال (توسط)[1]. ولكن لو أننا افترضنا أننا حين نهبط إلى «سطح معين ذى لون» نصل إلى المباشرة فإننا نكون جد مخطئين.. «فاللون» والسطح هما كليات، ومن ثم لا تعيننا فى الحديث عن «الإحساسات البصرية» لأن الإحساس الكلى. والمباشرة الخالصة لا يمكن الوصول إليها مطلقاً. لأنه حتى أدنى الإحساسات تتضمن توسطاً وكلية، وحين نتحقق من ذلك ندرك الاستنباط الهيجلى. فأقل وعى حسى يمكن تصوره يكمن فى التوسط فى جوفه. ومن ثم فهو إدراك حسى. ولهذا فإن الاستنباط يسير كما يلى: النتيجة (وهى الإدراك الحسى) موجودة بالقوة أو ضمناً فى المقدمة (الوعى الحسى) وهذا هو الطابع المنطقى للاستنباط كله.

التقسيم الفرعى الثالث

الفهم . . . Intellect

٤٧٦ – الإدراك الحسى يكشف بدوره عن تناقض ذاتى، وهو لهذا يكفى أن يدركه شئ فردى أعنى «هذا» وفى الوقت نفسه تظهر حقيقته الوحيدة، كما يكمن معناه، فى القول بأنه ليس فرداً وإنما هو كلى. أو إن شئنا هو مجموعة من الكليات. فما أدركه هو فرد وليس فى وقت واحد. والنتيجة هى أن يتحول الموضوع، موضوع الإدراك الحسى «فيصبح نسيجاً من المتناقضات». ويتطور طابع التناقض الكامن فى موضوع الإدراك الحسى عن النحو التالى: لم يعد الموضع إحساساً مفرداً أو إنطباعاً، وإنما هو الآن، أمام الإدراك الحسى عبارة عن «شئ». وبسبب التمايز والتوسط الذى دخل الآن يكون للشئ «خواص» وإذا نظرنا إلى الشئ و «خواصه» وجردناهما الواحد عن الآخر فإننا يمكن أن نقول

---

(١) جون استيورت مل: «المنطق» الكتاب الرابع، الفصل الأول فقرة ٢.

إن «الشئ» هو عامل العزلة، ووعدم الارتباط، والمباشرة فى حين أن «الخواص» هى الكليات التى تغلف الفرد فى المرحلة التى وصلنا إليها الآن. ذلك لأن الخواص هى على وجه الدقة ما نصف به الشئ فهذا الشئ مقعد لأنه كيفيات مشتركة مع غيره من الأشياء الأخرى التى تسمى أيضاً مقاعد، ولأن ليس لها كيفيات أو صفات المنزل أو المنضدة، فالشئ الذى يستخدم للجلوس، و«الذى له أربعة أرجل» ...إلخ. هى الكيفيات التى ندرك بواسطتها الموضوع على أنه مقعد. ولما كان له هذه الكليات أو الخصائص وليس له خصائص أخرى مثل الوجود الحسى أو «الوعى» ..إلخ. فإن ذلك يجعله مقعداً وليس حيواناً. ومن هنا فإن جانب الكلية، والتوسط أو الارتباط، يكمن فى جانب «لخواص» وجانب الفردية والجزئية المنعزلة يكمن فى «الشئ» لأن الشئ بدون خواصه هو على وجه الدقة المباشرة التى يمكن الوصول إليها، والتى لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً مادام قولك عنها هذه لابد أن يتضمن أن لها صفة أو خاصية «هذه» وهى خاصية كلية.

الموضوع الآن بوصفه «شيئاً» فهو واحد وبوصفه خواصاً فهو كثير. ولكن كون الشئ واحداً وكثيراً فى آن معاً يعنى أنه متناقض مع نفسه، ولا يكفى لكى نفلت من هذا المأزق أن نقول إنه ليس ثَمَّة تناقض لأن «الشئ» من وجهة نظر معينة يعتبر واحداً، بينما هو من وجهة نظر أخرى يعتبر كثيراً. لأن ذلك يعنى أن الشئ فى ذاته ليس واحداً، ولا كثيراً وإنما وحدته وكثرته نابعة من طريقتنا الذاتية فى النظر إليه فحسب، وهذه الطريقة تكمن فينا نحن لا فى الشئ، فنحن ننسب أولاً الوحدة إلى الشئ ونعتقد أن الشئ نفسه «واحد» وأن تعدده أو كثرته ليست موجودة فيه ولكنها بمجرد ظاهر ينشأ من وجهة نظرنا نحن. ثم نعكس العملية ونقول إن الشئ فى ذاته كثير، وأن وحدته ليست كامنة فيه ولكنها وجهة نظرنا نحن وهى موجودة وهى فينا فحسب. ومثل هذا القول عقيم مجدب وعلينا أن نتحقق من أن الشئ نفسه واحد وكثير فى آن معاً.

والواقع أن وحدته تتضمن تعدده والعكس صحيح أيضاً. فالفرض أننا بدأنا بقولنا إن الشئ «واحد» وأغفلنا تعدد خواصه، فإننا سرعان ما نتبين أننا

لا يمكن أن نسقط تعدده على هذا النحو فتعدده متضمن فى القول بأنه «واحد» فهو لا يكون واحداً إلا لأنه يطرد الأشياء من ذاته. وهو لايطرد الأشياء الأخرى إلا عن طريق خواصه وحدها. ومن هنا فالمقعد يطرد المنضدة أعنى أنه مختلف عنها بسبب إمتلاكه لخواص المقعد لاخواص المنضدة. وهذا هو الذى يمكنه من أن يكون «واحداً» أعنى لا يكون واحداً إلا عن طريق امتلاكه لخواص أعنى عن طريق كونه «كثرة». فمن المحال تجنب التناقض الكامن فى الموضوع نفسه بالتحايل بوجهة النظر التى ننظر منها إليه، لأن التناقض لايظهر من وجهة نظر الوعى، وإنما هو موجود فى الشئ نفسه.

ويمكن أن نجد صورة أخرى من هذا التناقض نفسه حين نقول إن للموضوع من ناحية، طبيعة جوهرية تؤلف ما هو عليه، فى حين أن علاقاته بالأشياء الأخرى تحمل طابعاً خارجياً وغير جوهرى لا يكون جزءاً من الوجود الداخلى الحقيقى للشئ. فنحن نقول إنه ما هو عليه فى ذاته بمعزل عن الأشياء الأخرى، ومن ثَمّ فطابعه الجوهرى لا يتأثر بعلاقاته الخارجية بالأشياء الأخرى. بَيْدَ أن لحظة الفكر سوف تكشف لنا أنه يميز نفسه من الأشياء الخارجية ويربط نفسه بها عن طريق طبيعته الداخلية، وبالعكس، هو ما هو عليه فى طبيعته الداخلية بسبب تميزه عن الأشياء الأخرى فوجوده من أجل ذاته ووجوده من أجل الآخر متحدان فى هوية واحدة وطبيعته الخارجية جزء من طبيعته الداخلية. ووجوده غير الماهوى ماهوى تماماً، كوجوده الماهوى سواء بسواء. وهذا التناقض هو نفسه، من حيث الأساس، التناقض بين «الكثير» و«الواحد»، لأن طبيعته الداخلية هى بالضبط جانب «الوحداية» أو جانب الشئ فى حين أن طبيعته الخارجية هى «خواصه» التى هى علاقاته بالأشياء الأخرى.

وعلى ذلك فموضوع الإدراك الحسى، بغض النظر عن جميع التساؤلات حول وجهة النظر أو طريقتنا نحن فى النظر إليه، هو «نسيج من المتناقضات، وجميع هذه المتناقضات هى، من حيث الأساس، استنباطات من التناقض الرئيسى، وتطويرله، الموجود بين الموضوع بوصفه كلياً والموضوع بوصف جزئياً،

فهو بوصفه كلياً له خصائص، تتمثل فى علاقته بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الآخر. وهو بوصفه فرداً جزئياً فهو الـ «هذا» أو الشئ مقطوعاً عن الأشياء الأخرى، ومغلقاً على نفسه أو هو وجود من أجل ذاته، وكل إدراك حسى يتضمن مثل هذا التناقض المطلق بين الكلية والفردية الموجودتين فى الموضوع الواحد، وإن كانتا متنافرين تنافراً مطلقاً، فأنا أرى هذا المقعد، وهو من ناحية هذا المقعد الجزئى البسيط، لكنه من ناحية أخرى كلى أو «مقعد». فإذا نظرنا إليه نظرة بسيطة على أنه فرد فحسب أو على أنه غير كلى فإنه سيكف عن أن يكون له معنى أو وجود.

ولا يمكن للإدراك الحسى أن يتجنب هذا التناقض بالمراوغة أو بالقول بأن التناقض بالمراوغة أو بالقول بأن التناقض قد يكمن فى وجهة النظر. ولهذا فلابد أن يرتفع الوعى إلى مرحلة جديدة من مراحل تكون أعلى من الإدراك الحسى. ويتم هذا الانتقال على النحو التالى: لقد كان موضوع الإدراك الحسى هو الفردى غير المتوسط ثم تبين أن ذلك مستحيل، فارتفع إلى الإدراك الحسى، ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مثل الفردى العادى، وإنما هو مركب من الفردية والكلية. ووجد أن الحقيقة ليست الفرد، وإنما هى الكلية التى تضفى، هى وحدها المعنى على كلمة «هذا» الفردية. ولكن موضوعه بوصفه إدراكاً حسياً ليس كلية خالصة، وإنما هو كلية مغلفة بالفردية. ولكن الوعى يكشف الآن أن ذلك ارتباط متناقض يقدم لنا موضوعاً متناقضاً. فالحقيقة ليست فردية عادية (الوعى الحسى)، وليست فردية ممتزجة بالكلية (الإدراك الحسى)، ولكن الحقيقة يمكن أن تكون فقط كلية خالصة مع عنصر الفردية مرفوع تماماً، ومن هنا فإن الوعى يتخذ موضوعه الآن كلية خالصة. أو بعبارة أخرى الموضوع نفسه يتغير ويكف عن أن يكون شيئاً مفرداً بل يصبح كلياً خالصاً. ويتضمن ذلك تغيراً فى نوع الكلية. لأن الكلية لم تكن تعنى الإدراك الحسى سوى كليات حسية فحسب مثل «المقعد، المنزل، البهو، النجم، والشجرة» .. إلخ. أى كليات هى تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تدرك إدركاً حسياً. وما لم تكن كذلك فلن نكون، بالطبع

ندرس إدراكاً حسياً. ولكن الروح فى ارتفاعها عن الإدراك الحسى تنتقل بالضرورة إلى كليات لا تدرك إدراكاً حسياً أى إلى كليات لاحسية، وهذه الكليات الجديدة مثل: «القوة، والجاذبية، والواحد، والكثير، والقانون».. وهذه الكليات تتدرج فى فئة الكليات التى تتميز عن الكليات التى درسها الإدراك الحسى. فإذا كنا نستطيع أن نرى «مقعداً بأعيننا» أو نلمس شجرة بأصابعنا، فإننا لا نستطيع أن نرى أو أن نلمس، بأية وسيلة حسية «قانوناً» أو «جاذبية» أو «وحدة» أو «تعدداً». فهذه عبارة عن كليات خالصة. وعندما تتخذ الروح من هذه الكليات موضوعاً لها فإنها تصبح الفهم «Intellect».

٤٧٧ - فى استطاعتنا الآن أن نشير إلى الموقف العام الذى يتخذه الفهم تجاه الموضوع. فوجهة نظره هى أن الموضوع الحقيقى، أو الموضوع حين يفهم فهماً حقيقياً هو: كلى خالص: أعنى أنه ينظر إلى الكلى على أنه الحقيقة الواقعة Real-ity ولكنه لا يمسك مع ذلك عن إدراك الأفراد الحسية الجزئية، لكنه ينظر إليها على أنها ليست الموضوع الحقيقى. أو هو ينظر إليها على أنها ظاهرة «Appearance»، ومن هنا ينظر إلى تعدد عالم الحواس على أنه قناع يُخفى وراءه العالم الحقيقى وهو عالم كيات ما فوق الحس.

الكلى يترابط الآن بالموضوعات الحسية الفردية على نحو ما تربط الوحدة بالكثرة. ويصدق ذلك حتى على الكليات الحسية ذاتها؛ فليس هناك سوى تصو واحد هو «المعقد» فى حين أن هناك أعداداً كثيرة من المقاعد الجزئية تتجلى فى الكثرة الموجودة فى عالم الحس. ووجهة نظر الفهم هى تلك الوجهة من النظر التى تنظر إلى الكلى على أنه «القانون» وإلى عالم ما فوق الحس على أنه «مملكة القوانين»، وهكذا نجد أن قانون الجاذبية قانون واحد لكنه يتجلى فى كثرة لا حصر لها من ظواهر الجاذبية الجزئية. كما نجد من ناحية أخرى أن الكل مثل قانون الكهرباء يظهر فى عالم الحس فى صورة لا نهاية لها من الظواهر الكهربية الجزئية فهذه الظواهر هى كلها «أمثلة» لقاونون واحد.

٤٧٨ - الفهم مرحلة من مراحل الروح تأخذ بها معظم العلوم التجريبية؛

«التى نعتقد أنها تستطيع أن تفسر» الظواهر بردها إلى «قوانين»، ولاشك أن العلم لا يفهم الواقعة بوضوح فهى يتبنى، ضمناً وجهة النظر التى ترى أن الكلى أو القانون هو الحقيقة الواقعة الوحيدة، وأن الظواهر الجزئية هى مجرد ظاهرة لأن العلم يجد حقيقة الأشياء الجزئية والحوادث بأسرها فى القوانين التى يقال إنها «تفسرها»، وما يفسر النظر إليه، فى الواقع على أنه وجود مستقل قائم بذاته أعنى حقيقة واقعية، بينما ينظر إلى ما «يفسر» على أنه يفتقر فى وجوده إلى ماهية داخلية هى التى تفسر أعنى ينظر إليه على أنه ظاهر، ومن هنا ينظر إلى الكهرباء مثلاً على أنها حقيقة واقعية، فى حين ينظر إلى البرق على أنه صورة واحدة من صور الكهرباء أعنى شكلاً واحداً من الأشكال التى تظهر فيها فالبرق هو مجرد صورة أو شكل أو قناع يختفى وراءه الواقع. ومن هنا نجد أن هذا الواقع نفسه يظهر فى صور كثيرة مختلفة، فهو يظهر مثلاً فى الكهرباء السالبة والموجبة، وفى التيار غير المرئى فى أسلاك البرق، وفى الرعد والبرق المرئى، وفى المغناطيسية..إلخ. وهذه ليست إلا أقنعة خارجية كثيرة أو مجرد ظاهر. والحقيقة الواقعية هى قوة واحدة تتحد مع جميع هذه الصور المتباينة، وتظل مختفية وراءها، ولكن هذه القوة الواحدة التى تتخذ مع صورها المتنوعة جميعاً ليست هى نفسها شيئاً جزئياً وليست حادثة ولا ظاهرة، ولكنها كلى، وتلك هى وجهة نظر العلم.

٤٧٩ – الكلمة الألمانية التى تقابل الفهم «Intellect» هنا هى كلمة «Verstand»، وهى نفس الكلمة التى تترجم فى مواضع أخرى بالكلمة الانجليزية «nuderstanding» للتفرقة بينها وبين كلمة العقل «Reason» (بالألمانية Vernnft) ومن الصعب أن نقول إن سمات الفهم الخاصة كشئ متميز عن العقل لم يؤكدها هيجل هنا تحت عنوان الفهم «Inteltect»، ومع ذلك فالعلاقة بينهما واضحة فالفهم يضع تعدد الحس على أنه مظاهر فى جانب، كما يضع الكلى جانب آخر بوصفه الحقيقة الواقعية أى أنه يضعهما فى عالمين مختلفين. فطابع التفرقة والفصل والتمييز هو الذى يقسم به الفهم. ولقد سبق أن أشرنا إلى ذلك مكان آخر. فضلاً عن أن وجهة نظر الفهم هى أساساً وجهة نظر

مقولات الماهية. وتبعاً لهذه الوجهة من النظر فإننا نجد الماهية والظاهر يواجه كل منهما الآخر على أنهما ضدان، لأن الفهم أو «مملكة القوانين» أو علم كليات ما فوق الحس هو الماهية فى حين أن عالم الحس هو الظاهر. ومن هنا فلن نجلب الصواب لو ترجمنا كلمة Verstand فى رأس هذا التقسيم الفرعى بكلمة «الفهم».

التقسيم الثانى

الوعى الذاتى

٤٨٠ - كانت السمة التى يتميز بها الوعى الأصلى، وهو الوعى الذى يشمل الوعى الحسى، والإدراك الحسى، والفهم- أن الموضوع (فقرة ١٧١) ينظر إليه على أنه مستقل عن الذات، أو على أنه وجود غريب لا يمكن النفاذ إليه، وهو يمكن أن يوصف كذلك بأنه سلب الذات أو اللاذات.. أما السمة المميزة لمرحلة الوعى الجديدة التى ندرجها الآن فهى ترى فى الموضوع نفسها، ولا تنظر إليه على أنه وجود غريب عنها فالموضوع هو ذاتها أو هو نفسها. وحينما يدرك الوعى ذاك فإنه يصبح وعياً بالذات، أو هو الوعى الذاتى، ولقد سبق أن رأينا (فقرة ٤٧٠) أن تطور الوعى فى دائرة الظاهريات يظهر فى صورة أو سلسلة من التغيرات على الموضوع.

وهكذا يظهر الموضوع بادىء ذى بدء على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس ثم على أنه مركب من الفردى والكلى، وأخيراً على أنه الكلى الخالص فى صورة مملكة القوانين وهناك الآن تغير أبعد فعالم كليات ما فوق الحس الذى لا يزال فى دائرة الفهم يعبر عن اللاذات أو لا أنا، يطرأ عليه تحول ويصبح الذات أو الذاتية. فلقد أدرك الوعى بالعقل أن حقيقة عالم الحس هى كليات ما فوق الحس،

وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً غير ذاته الخاصة، وأنه فى وعيه للعالم الخارجى لا يعى فى الحقيقة سوى نفسه. ولا يزال الموضوع خارجياً لكن هذا الموضوع الخارجى هو رغم ذلك ذات. وبالتالى فإن هذه المرحلة الجديدة تسمى بالوعى الذاتى. ويتم الانتقال من الوعى الأصلى إلى الوعى الذاتى على النحو التالى:

الفهم يجد أن حقيقة الموضوع هى الكلى الخالص. والكلى عبارة عن فكر. ومن ثم فالموضوع فكر له طبيعة الذات المفكرة. ولكن ذلك ليس كل شئ فالفهم، فى نظرته إلى تعدد عالم الحس على أنه ظاهر، وإلى وحدة الكلى على أنها حقيقة واقعية – فإنه يضع فى جانب «الواحد» فى حين يضع الظاهر فى جانب «الكثير» وهو يفصلها، ويعزلها فى عالمين مختلفين، ولكن هذا الفصل يصبح وهماً لأن «الواحد» أو الكلى إذا كان خالياً هكذا من كل مضمون جزئى فهو فراغ محض أو على أحسن الفروض صورة فارغة. وبالمثل فإن «كثرة» الحواس منفصلة على هذا النحو من الكلى هى خليط أعمى غير مفهوم؛ فمرحلة الفهم هى محاولة أخرى لتجنب التناقض القائم فى الموضوع بسبب أنه «كثير فى واحد» بأن نضع الكثرة فى عالم والواحد فى عالم آخر. ويظن الفهم أنه ما دام أغلق عليهما على هذا النحو عالمين مختلفين فلن يتصارعا. ولكن ظهر الآن أن أحدهما لا يمكن أن يوجد بدون الآخر، وبالتالى فإن الموضوع لابد أن يدرك على أنه واحد هو فى ذاته كثير، أو بعبارة أخرى هو الكلية أو الوحدة التى تتحول بحركتها الذاتية إلى تنوع وكثرة. ولكن الواحد الذى ينشطر إلى الجزئية أو الواحد الذى يضع نفسه على أنه آخر لنفسه، ويظل مع ذلك متحداً مع نفسه فى هذا الآخر، ويكشف عن تميز حيث لا يوجد تميز، مثل هذا الكلى هو الفكرة الشاملة لا أكثر ولا أقل (فقرة ٣٠٧، ٣٣٤ حتى ٣١٨) فالفكرة الشاملة هى بالضرورة الذاتية (٣٢١). ومن هنا فإن الموضوع هو الآن الذاتية. بعبارة أخرى: الذات ترى أن ما هو حقيقى فى الموضوع هو فى بساطة نفسها. فهى ترى صورتهاالخاصة الخالصة وانعكاسها فى مرآة الموضوع. فهى لم تعد تجد أن الموضوع هو بمثابة اللاأنا الغريب، ولكنه

وجدها الخاص نفسه، وهذا هو الوعى الذاتى.

٤٨١ - وسوف يكون الاستدلال فى القسم الآخير أكثر وضوحاً لو أننا أشرنا إلى «تفسير» الظواهر من خلال القوانين التى يقدمها لنا العلم كما سبق أن رأينا. فمن الواضح أن هذا التفسير تحصيل حاصل تماماً، لأن تفسير الظاهرة عن طريق القانون لا يعنى سوى الظاهرة بنفسها. لأننا إذا ما وضعنا الحادثة فى صورة كلية لوجدنا أنها القانون. فإذا ما تساءلنا لماذا تقع الحادثة الجزئية فإن مثل هذا التفسير لن يجب إلا بقوله إنها تحدث الآن لأنها تحدث باستمرار. وبعبارة أخرى: أننا إذا ما فسرنا البرق بالكهرباء، فإننا نجعل البرق يفسر نفسه لأن البرق هو الكهرباء، وجميع الظواهر المختلفة، وصور الكهرباء الأخرى هى كهرباء، فإذا لم تكن الكهرباء متحدة فى هوية واحدة مع صورها المختلفة لأمكن عندئذ القول بأن الكهرباء هى شئ مختلف عن صورها التى تظهر فيها. لكن الواقع أُن الكهرباء ليست شيئاً سوى هذه الصور. ومعنى ذلك أن «الواحد» أو الكهرباء، أو القوة، أو القانون، أو الكلى ليست، كما يفترض الفهم شيئاً منفصلاً عن الكثرة أو العدد لكنه متحد معها فى هوية واحدة، متحدة مع كثرة الظاهرة الجزئية التى تتجلى فيها. وهكذا نصل إلى نفس النتيجة التى وصلنا إليها فيما سبق، أعنى أن «الواحد» هو «الكثير» أو أن الموضوع عبارة عن كلى يتجزأ إلى أجزاء، وتلك هى الفكرة الشاملة أو الذاتية. وهكذا فإن حقيقة الموضوع ليست هى الكلى المجرد الفارغ الذى يقول به الفهم، ولكنه الكلى العينى، أو الفكرة الشاملة، التى تتخذ مع الذاتية هى هوية واحدة.

٤٨٢ - هناك سوء فهم ساذج لكنه محتمل الحدوث علينا هنا أن نتجنبه، فنحن عندما نقول أن الروح يعرف الموضوع الآن على أنه ذاته، فإن ذلك لا يعنى بالطبع أن الروح الفردى يتعرف على الموضوع على أنه نسخة مطابقة لذاته الفردية. فزيد من الناس حين ينظر إلى المنزل لا يحق له أن يقول: «هذا المنزل هو فى بساطة زيد» فالروح بصفة عامة، أو منظوراً إليه فى جوانبه الكلية (انظر فقرة ٤٤٥) هو الذى يرى العقل الكلى فى الموضوع. فزيد يستطيع أن يرى نفسه

فى المنزل بمقدار ما يوجد فيه من عقل كلى، لكن الجانب الذى يراه هنا ليس هو صفاته الشخصية ليس هو عقله بوصفه هذا العقل، ولكنه العقل ما هو عقل.

٤٨٣ – يتطور الوعى الذاتى فى ثلاث مراحل:

١- الميل الفطرى أو الرغبة.

٢ – الوعى الذاتى أو المعرفى.

٣ – الوعى الذاتى الكلى.

التقسيم الفرعى الأول

الميل الفطرى أو الرغبة الغريزية

٤٨٣ – لا يكشف الوعى الذاتى عن نفسه على نحو مباشر أو صريح، لكنه يتخذ فى البداية صورة الشهوة أو الميل الفطرى. فالوعى يعرف الآن أن الموضوع هو ذاته، لكن الموضوع يظل مع ذلك موضوعاً خارجياً أى جزءاً من العالم الخارجى أعنى شيئاً فيزيقياً. غير أن الوعى يشعر أن هذا الشئ الفزيقى هو فى أساسه، ذاته. ويتضمن هذا الموقف تناقضاً وتنافراً، لأن الموضوع من ناحية هو الأنا، بينما من ناحية أخرى اللاأنا، وهو من ناحية يتحد معى فى هوية واحدة، لكنه من ناحية أخرى شئ مستقل أعنى ذو وجود خاص قائم بذاته، وهكذا نجد أن موقف الروح فى هذه المرحلة يتألف من عاملين بينهما تنافر، وهما: ١- مادام الموضوع الروح هو الروح نفسها فإن موقفها يعبر عن وعى ذاتى، ولكن ٢ - مادام الروح لا يزال وجوداً خارجياً مستقلاً، أعنى أنه ليس هو الروح نفسها فإن الروح، إلى هذا الحد، لا تزال تتخذ موقف الوعى الأصلى، ومن ثم فإن الروح لم تتطور تماماً من صورتها الدنيا بعد، وهى صورة الوعى الأصلى. فالوعى الذاتى لم يتطور تطوراً كاملاً، لكنه لا يزال حتى الآن نصفه وعى ذاتى، ونصفه وعى أصلى.

ولهذا فإن الوعى الذاتى لابد أن يطور نفسه أكثر من ذلك فهو لابد أن يصبح وعياً ذاتياً خالصاً، وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه المرحلة إلا بطريقة واحدة وهى أن يتغلب على المرحلة الدنيا التى يمثلها عامل الوعى الأصلى المحض الذى يشده إلى الوراء إن صح التعبير. وبسبب وجود هذا الجانب، جانب الوعى الأصلى ينبغى عليه أن يتخلص منه، يرجع إلى أن الموضوع الوعى لا يزال عبارة عن لا أنا مستقل، فالموضوع من ناحية متحد فى هوية واحدة مع الذات التى تفكر فيه، ولكنه لا يزال من ناحية أخرى موضوعاً خارجياً مستقلاً، ولهذا فإن الوعى الذاتى لا يستطيع أن يزيل هذا التناقض الداخلى ويطوّر نفسه إلى الوعى الذاتى الكامل، إلا بإلغاء هذا المستقل القائم بذاته للموضوع. والواقع الذى ينشأ هنا لإلغاء استقلال الموضوع هو رغبة أو شهوة أو ميل فطرى، وهى تحقق غرضها بتدمير الموضوع واستهلاكه. وعلى ذلك فدافع الجوع، وهو يمثل الرغبة فى أبسط صورها يقف أمامه الموضوع، وهو الطعام فى هذه الحالة، فى بداية الأمر على أساس أنه موضع مستقل. فإذا ما التهمته فإنى بذلك أحطم وجوده المستقل فى العالم، وأجعله جزءاً من نفسى، وهو بذلك يكف عن أن يكون لا أنا تواجهنى. وعلى الرغم من أن هذا الموقف يكون فى حالة الجوع غاية فى الوضوح فإن هيجل يذهب إلى أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها نفس هذه الطبيعة الداخلية الجوهرية. وهى تعتمد على الاندفاع نحو إلغاء استقلال الموضوع، وتدمير وجوده الخاص عن طريق جعله مجرد تابع لى، وبالتالى جزءاً منى ومن عالمى، وهو يتخذ فى أبسط صورة له شكل التدمير الفعلى للموضوع.

التقسيم الفرعي الثاني
الوعي الذاتي المعرفي

٤٨٥ - لايزال ينظر إلى الموضوع، في مرحلة الرغبة، على أنه شئ طبيعي لا حياة له كالطعام مثلاً، فالأنا الفردي لم يصل بعد إلى معرفة وجود الذوات الأخرى في العالم فموضوعه منذ بداية تطوره حتى هذه اللحظة هو أشياء لا أشخاص، وبالتالي فإن موقفه هو موقف الأنا وحدية... Solipsist إن صحّ التعبير، فلا شئ يوجد في العالم سواه، هو والأشياء الطبيعية التي تدور في فلكه على نحو ما تدور الكواكب حول الشمس. ولقد أدركت الذات هذه الأشياء على أنها ليست، من حيث الأساس، سوى ذاتها وسعت في مرحلة الرغبة، إلى تدمير أي مظهر من مظاهر الاستقلال، وتتعرف المرحلة الجديدة التي وصلنا إليها من مراحل الروح، أخيراً على وجود الذوات الأخرى في العالم. فموضوعها هو الآن ذات أخرى، والروح ترى نفسها الآن، لا في موضوع فريد، بل في ذات أخرى تشبهها، ولما كانت الذات الأخرى هي صورة لنفسه، وما دامت في هذه الذات الأخرى لا تزال ترى نفسها، فإنها الآن لون من ألوان الوعي الذاتي، وما دامت الآن تعرف ما لم تعرفه من قبل، أعني وجود الذوات الأخرى، فهي لذلك تسمى الوعي الذاتي المعرفي.

٤٨٦ - لكن كيف تم استنباط هذه المرحلة من مراحل الروح؟ مادام كل تغير يظهر في دائرة الظاهريات على أنه تغير في الموضوع لا في الذات. فإن الانتقال سوف يكون انتقالاً من موضع الرغبة إلى الموضوع الجديد، وهو الذات أو الذوات الأخرى. وسوف نجد أن الموضوع الفيزيائي للرغبة قد تحول إلى ذات واعية. وقد يبدو ذلك خيالياً. لكن إذا أدركنا طبيعة العملية التي يسير عليها هيجل هنا فسوف يزول هذا المظهر الخيالي الغريب، ذلك لأننا عُرضَه لأن ننسى دائماً أن التحول هنا تحول منطقي فحسب، وليس تحركاً زمانياً، فهذا التحول لا يعني مثلاً أن قطعة الخبز التي كانت باستمرار حقيقة واقعية يمكن أن تتحول إلى

شخص ما! لكن المقصود أن فكرة ذات أخرى موجودة ضمناً فى فكرة الموضوع المرغوب ويمكن أن تستنبط منها استنباطاً منطقياً. إن وجود الرغبة أمر مألوف لكل إنسان بوصفه واقعة حقيقية « Fact ». وما يحاول هيجل أن يفعله هنا هو أن يكشف عن الطابع الكلى للرغبة أعنى عن ماهيتها وطبيعتها المختفية، فهو يحاول الآن أن يبرهن على أننا سوف نجد، إذا ما فهمنا الطبيعة الداخلية الجوهرية للرغبة، أنها تتضمن وجود فكرة أبعد هى وجود وعى آخر غير وعى الذات التى ترغب.

٤٨٧ - وعلى كل حال فإن الاستنباط أو الانتقال الحالى ليس سهلاً ولا يسيراً وهو معروض على نحو أوضح فى كتاب « ظاهريات الروح »، فالغرض الذى تستهدفه الرغبة من التهام موضوعها هو تدمير استقلال الموضوع الذى يبدو أنه يزاحم استقلالها الخاص. والموقف الذى يتخذه الوعى الذاتى فى هذه المرحلة هو أن الموضع هو ذاته، وليس مستقلاً عنه، وبالتالى هو نفسه الوجود الوحيد المستقل فى العالم. ولما كان الموضوع يصر فى لحاح وعناد أنه هو الآخر ذو وجود مستقل فإن الذات تشرع فى تدميره. وهى تسعى بذلك إلى بلوغ الرضا الكامل لإحساسها بذاتها أعنى إحساسها بأنها الوحيدة الموجودة حقاً. لكن تنشأ الآن مشكلة جديدة. فالقول بأن الذات لا تستطيع أن تبلغ هذا الشعور المنتصر إلا بتدمير الموضوع يكشف لنا عن اعتمادها على الموضوع فى تحققها الذاتى الكامل أذ ما لم يكن للموضع وجود مستقل لما استطاعت الذات تدمير هذا الاستقلال، لما استطاعت بالتالى أن تصل إلى التحقيق الذاتى، ومن هنا فإن الذات تعتمد على الموضوع. والموضوع إلى هذا الحد، وجود مستقل. فالذات تحطم استقلال الموضع يبرز، بنفس فعل الذات، على نحو غير متوقع مرة أخرى. والذات تنفى الموضوع لكنها عاجزة عن التخلص منه، أو أن تبلغ معناها الكامل بالذات، أو أن تشعر أنها الوجود الوحيد المستقل إلى أقصى حد فإن الموضوع لابد أن يلغى نفسه مادامت الذات عاجزة عن إلغائه. ولكن الموضوع حين يلغى نفسه يصبح وعياً، أعنى يصبح ذاتاً أخرى. لأنه: « مادام الموضوع يظل موجوداً فى نفيه لذاته

فإنه حين يفعل ذلك يكون فى الوقت نفسه مستقلاً، أعنى أنه يصبح وعياً..»[1].

وهذه الخطوة الأخيرة فى البرهان هى التى تصعب تتبعها، ولا سيما عبارة «ماينفى نفسه» يصبح وعياً. فالفكرة هى أن الوعى هو ما يخرج من نفسه بحيث يصبح موضوعاً لذاته، وهو بالتالى يحدث تميزاً داخل ذاته بحيث يظهر من ذاته آخر أعنى موضوعاً، فالموضوع عندئذٍ هناك خارج الروح، لكنه لا يزال من الضرورى أن يصبح معروفاً. لكن الذات بنفس الفعل الذى تقوم به لمعرفته ترده مرة أخرى إلى ذاتها، وبالتالى تلغى التمييز الذى صنعته، وهى حين تلغى التمييز تلغى معه آخرية الآخر، أى أنها تنفى الآخر، ومادام الآخر هو أيضاً ذاتها فإنها بالتالى تنفى ذاتها، وحين يصل موضوع الرغبة إلى نفى ذاته فإنه يصبح بهذه الطريقة وعياً. وهكذا يتحول موضوع الرغبة إلى ذات أخرى واعية، ويكون لدينا عندئذ : الوعى الذاتى المعرفى. ومع ذلك فالانتقال غامض إلى أبعد حد، وإن كنت أعتقد أن شرح «الموسوعة» يحتمل هذا التأويل (راجع الموسوعة فقرة ٤٢٩).

٤٨٨ - ولكن على الرغم من أن الذات مضطرة الآن إلى الاعتراف بوجود الذوات الأخرى، فإننا ينبغى ألا نفترض أنها تقبلهم فى الحال فى عالمها أن هدف الذات فى الوقت الحاضر أن ترى فى نفسها الوجود المستقل الوحيد، وأن تدمر أى استقلال يزاحمها، والذات الأخرى، لمجرد أنها ذات، تزعم لنفسها استقلالاً مماثلاً للذات الأولى. وبالتالى تحاول كل منهما أن تدمر الأخرى حتى تحتفظ لنفسها بالشعور بأنها الحقيقة الواقعية كلها. ويؤدى ذلك إلى صراع بين الحياة والموت. لكن سرعان ما يتضح أنه إذا ما دمرت إحدى الذوات الأخرى بالموت فسوف تلغى موضوعها الخاص، وتؤدى إلى تناقض جديد. لأن الوعى الذاتى هو وعى ذاتى لسبب واحد هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى فإنه يتأمل

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٣.

نفسه، ومن هنا إن تدمير الذات الأخرى سوف يكون تدميراً لذاته فى الآخر، وهو حين يفعل ذلك فإن الوعى الذاتى يحطم نفسه ويناقض بذلك، بل ويحبط مسعاه الخاص فى أن يكون الوعى الذاتى الوحيد. ولهذا تراه بدلاً من أن يدمر الذات الأخرى بالموت يحاول الآن أن يحطم فحسب كيانها المستقل عن طريق جعله يعتمد عليه اعتماداً مطلقاً وتظهر هذه النتيجة عبر التاريخ فى نظام الرق حيث نجد السيد هو وحده صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد إلى مستوى «الشئ».

وسوف نلاحظ أنه لكى نبلغ هذه النتيجة فإن هنا شرطاً ضرورياً هو أن تكون إحدى الذوات أقوى من الذات الأخرى بحيث تبلغ مرحلة السيادة، وترد الأخرى إلى مستوى الرق والعبودية. ولم يحاول هيجل، فيما أعلم، أن يستنبط هذه اللامساواة لكنه يدسها فى حديثه على نحو تجريبى، وفضلاً عن ذلك فإن من المستحيل عليه، وفقاً لمبادئه، أن يستنبط هذه اللامساواة، لأن مثل هذه اللامساواة هى نتيجة للخصائص الفردية للأفراد المتطاحنة، ولا تشكل جانباً من الماهية الكلية للروح بما هى روح. وتلك الماهية هى التى تعتمد عليها وحدها فلسفة الروح.

٤٨٩ – ويلاحظ هيجل[١] أنه فى نظام السيادة والعبودية تنبثق البدايات الأولى للحياة الاجتماعية للإنسان، فهى تعتمد على القوة. ولهذا تبدأ المنظمات الاجتماعية من القوة. وهذا لا يعنى على كل حال أن المجتمع يقوم على القوة، أو أنه يتخذ من القوة مبدأ له، فأصل الشئ، وهذا واحد من أعظم الدروس التى تعلمنا أياها الفلسفة المثالية بصفة عامة، لا يقدم لنا مفتاحاً لطبيعته الجوهرية، فليست القوى سوى «البداية الخارجية للدول لا مبدأها الباطنى الجوهرى»[٢].

لو كانت هذه الملاحظات تستهدف الإسهام فى علم التاريخ لكان من

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٣٣.

(٢) نفس المرجع.

الممكن نقدها على أسس تاريخية مختلفة. فالقول بأن الأصل الفعلى للمنظمات الإجتماعية إنما يوجد فى نظام الرق قد لا يكون صحيحاً، لكن مثل هذا النقد سوف يدل على خلط حول منهج هيجل ومغزاه من الضرورى أن نحذر منه على الدوام. فهيجل إنما يتسنبط التسلسل المنطقى لظواهر الروح، ومن الممكن أن يكون التسلسل التارخى على نحو مختلف.

التقسيم الفرعى الثالث
الوعى الذاتى الكلى

٤٩٠ – وصلنا الآن إلى مرحلة يستطيع فيها الوعى الذاتى أن يتعرف على ذاته بوصفها وحدها الوجود المستقل، وينفى ويلغى استقلال الآخر. فلا يكون العبد وعياً ذاتياً لأن استقلاله الذاتى قد ألغى، لكنه يظل فى مرحلة الوعى الأصلى فحسب. ذلك لأن الاستقلال يعتمد عل رؤية الذات إنه ليس هناك آخر حقيقى بالنسبة لها، وأن الذات الأخرى هى، من حيث الأساس، ليست إلا نفس الذات وذلك هو الوعى الذى يعى نفسه فى الآخر، ومن هنا فإن الوعى الذاتى والوجود المستقل شئ واحد والعبد حين يفقد الوجود المستقل يفقد كذلك الوعى الذاتى .ولهذا فإن موقفه الآن هو أنه وعى فحسب. وموضوعه بالتالى، ليس ذاتاً أخرى، وإنما أشياء جامدة يقف منها موقف الرغبة أو الاشتهاء ومن ذلك فهو لهذا السبب لا يدمر الموضوع، ولكنه الآن يشكله ويحوله بعمله؛ ليصبح شيئاً يستمتع به السيد .

وتنتج من ذلك نتيجتان؛ الأولى أن الوعى الذاتى للسيد يجد أن استقلاله يعتمد على العبد، لأنه لا يصبح مستقلاً إلا عن طريق إلغاء استقلال الذات الأخرى فحسب، ولهذا فإن هذا الاستقلال يناقض نفسه، ويتحول إلى اعتماد على الآخر. والنتيجة الثانية؛ هى أن العبد عن طريق العمل والشغل يصل إلى

الاستقلال، إلى الوعى الذاتى؛ لأنه حين يشكل الموضوع يحوله إلى آخر يضع نفسه فيه بحيث لا يعود مجرد موضوع مستقل، وإنما ما تفعله إرادته، فهو الآن يعتمد عليه، وحين يلغى العبد استقلال الموضوع على هذا النحو فإنه يبلغ مرحلة الوعى الذاتى؛ لأن استقلال الموضوع هى الذى يؤلف الوعى الأصلى، وإلغاء هذا الاستقلال يؤدى إلى تطور الوعى الذاتى.. وهو (أى العبد)، حين يضع نفسه فى الموضوع فإنه يرى فيه نفسه، وإدراكه لنفسه فى الآخر هو : الوعى الذاتى.

وهكذا يجد السيد أن استقلاله يعتمد على العبد. وهذه الحقيقة ذاتها تبرهن على استقلال العبد، وحين يضطر السيد إلى الاعتراف باستقلاله فإنه يعترف به على أنه وعى ذاتى آخر. لأن الاستقلال والوعى الذاتى شئ واحد، والعبد بدوره يعرف نفسه الآن على أنه وعى ذاتى. ومن هنا فإن كلا منهما يعرف بالآخر، ويقبله على أنه وعى ذاتى. ومن ثم فإن الموقف الذى وصلت إليه الروح الآن هو ما يأتى بدلاً من أن تعترف الذات بأنها هى وحدها الموجود المستقل الواعى لذاته فى الكون فإنها تعترف بالذوات الأخرى بوصفها وجوداً واعياً لذاته، وهذا القول المتبادل بين جميع الذوات هو الوعى الذاتى الكلى.

التقسيم الثالث

العقلى ... Reason

٤٩١ - تعترف الذات الآن باستقلال الذوات الآخرى، لكن مادامت الذات الأخرى هى بالنسة لوعى الذاتى عبارة عن وعى ذاتى آخر فإنها بالتالى، عبارة عن نفسى أو ذاتى. وهكذا تتخذ الذات ذاتاً آخرى موضوعاً لها، وهى حين تتأمل هذه الذات إنما تتأمل نفسها، ومن ثم فهناك عاملان الآن، الأول: الموضوع، وهو آخر مستقل. والثانى :الموضوع، وهو ليس شيئاً سوى ذاتى أعنى أنه ليس آخر مستقل. فالذات تفرقة بين ذاتها وموضوعها، ولكنها مع ذلك تقرر

أن هذه التفرقة ليست تفرقة خارجية دائماً وإنما هى داخل ذاتها فحسب. فالذات تجد الموضوع يواجهها لكنها تتغلب عليه وتجاوزه، وتحتفظ به فى جوفها، وتلك هى وجهة نظر العقل «Vernuft» لأن العقل هو المبدأ الذى يسلم بالتميز والتفرقة لكنه يرى فى الوقت ذاته الهوية القابعة ورائه. وهذا هو مبدأ هوية الأضداد الذى هو مبدأ العقل، فالموضوع الآن متميز عن الذات لكنه متحد معها فى وقت واحد.

وسوف نلاحظ أن العقل بوصفه الضلع الثالث فى المثلث الذى يشمل الوعى – الوعى الذاتى العقل – هو وحدة الضلعين الآخرين. فموقف الوعى هو أن الموضوع الذاتى مستقل أعنى متميز عن الذات. وموقف الوعى الذاتى هو أن الموضوع متحد مع الذات فى هوية واحدة. أما العقل فهو يجمع بين هذين الموقفين المجردين فى مركب واحد. فالموضوع الآن متميز ومتحد معها فى وقت واحد إنه: الهوية فى التباين.

الفصل الثالث

علم النفس - الذهن

Mind

٤٩٢ - النفس «Soul» التي كان يدرسها علم الأنثروبولوجيا - كانت عبارة عن موناد «Monuad» يشمل في جوفه الوجود كله، ولا يبقى شئ خارجه. ولقد حدث ذلك لأنه لم يكن ثَمَّة موضوع قد ظهر إلى الوجود بعد، ولقد تحولت الروح في «الظاهريات» إلى وعى يشطر نفسه شطرين يضع جانباً منهما على أنه الموضوع الخارجي الذى يواجهه ويقيده. ولهذا فقد كانت النفس الروح الذاتي في مرحلة الكمون أو الضمنية في حالة وحدة لا تمايز فيها. لقد كانت هي الروح الذاتي في الآخر، في ضده، أعنى في موضوع. لقد كان الروح الذاتي «خارجاً عن نفسه» أما الذهن على نحو ما يدرسه علم النفس فهو عودة الروح الذاتي «في ذاته ولذاته».

٤٩٣ - لقد سبق أن وصلنا بالفعل في مرحلة العقل (فقرة ٤٩١) إلى الموقف الذى تغلب فيه الذات عل الموضوع، وتحتويه في جوفها، وتلغى تخارجه وآخريته. وحين تجد الروح أن موضوعها ليس حقيقة مستقلة، وأنه ليس شيئاً إلا نفسها، أعنى حين تجد أنها هي الحقيقة كلها، فإننا نكون قد بلغنا أعلى مرحلة للروح الذاتي وهى مرحلة الذهن «Mind». لقد كان الصراع الماضى الذى بذلته الذات في دائرة الوعى تستهدف التعرف على نفسها بوصفها الحقيقة الوحيدة، ولقد كان ذلك هو أول ما حاولت القيام به حين أنكرت وتجاهلت، بل ودمرت، الموضوع المستقل يواجهها بوصفه حقيقة مضادة. ولقد انتهت أخيراً إلى قبول الموضوع حين عرفت أن هذا الموضوع ليس حقيقة مستقلة، وإنما هو ذاتها فحسب، وهكذا يتحول الموضوع إلى ذات ويصبح التميز بينهما داخل حدود الذات نفسها، وتصبح الذات من جديد هى وحدها ما هو موجود، وذلك هو الذهن «Mind» ودراسته في هذه المرحلة ما يسميه هيجل بعلم النفس.

٤٩٤ - الكلمة الألمانية التي تقابل الذهن «Mind» هنا هى «Geist». والتي تترجم كذلك بالروح «Spirit» وهى نفسها الكلمة التي استخدمت في وصف الموضوع الذى تدرسه الروح بصفة عامة، ومن هنا فإن

لكلمة «Geist» (الذهن Mind أو الروح Spirit) معنيين عند هيجل: معنى واسع ومعنى ضيق، ويجب أن نتذكرهما وأن نفصل بينهما. فهى تعنى أولاً: الوجود الروحى، بصفة عامة، الذى يبدأ تطوره فى علم الأنثروبولوجيا، والذى يستمر خلال فلسفة الروح كلها. وهى تعنى ثانياً: بصفة خاصة أعلى مرحلة من مراحل الروح الذاتى، وهى التى نبحثها الآن فى هذا الفصل. ولقد سبق أن رأينا أمثلة لهذا الاستخدام المزدوج عند هيجل للمصطلحات، فالفكرة «Idea»، مثلاً، قد تعنى بصفة عامة موضوع المنطق كله، أو هى تعنى الدائرة الأخيرة من مقولات الفكرة الشاملة «Notion» والكلمات التى تشير إلى المقولات أو تدل على حالات ذهنية قد لا تكون كافية لتأدية المعنى؛ ولهذا السبب فإن الكلمة الواحدة قد تستخدم بمعنيين أو ثلاثة.

٤٩٥ - لم يعد يواجه الذهن «Mind» الآن موضوع غريب لأنه لم يعد هناك إدراك حسى أو أية حالات مماثلة، لأن مثل هذه المراحل من تطورات الروح مقيدة بالعالم الخارجى. فمن الواضح أن ذلك يصدق على الإدراك الحسى، وهو يصدق كذلك على ذلك اللون من الوعى الذى يتخذ موضوعه ذوات أخرى، لأن هذه الذاوت الأخرى هى جزء من العالم الخارجى. أما الآن فنحن أمام العمل الحر للروح ذاتها أعنى الروح التى ترتفع فوق العالم الخارجى، وتعمل فى عالمها الخاص، وهذا هو الذهن الذى ندرسه الآن. وأعمال الذهن هذه هى: التمثيل «Representation»، والتفكير «Thinkig»، والإرادة Willing. والتمثل فى هذه الدائرة يقابل الإدراك الحسى فى الدائرة السابقة فهو نتاج لتخيلات ذهينة... إلخ، وموضع الذهن فى مثل هذه التخيلات ليس شيئاً خارجياً لكن صورة ذهنية أو تصور ذهنى يوجد داخل الذهن ويعبر عن نشاطه الحر الخاص أما التفكير والإرادة فهما كذلك أعمال حرة لذهن ارتفع عن العالم الخارجى ويعمل الآن فى دائرته الخاصة.

٤٩٦ - ويقع الذهن بوصفه موضوع علم النفس فى ثلاثة أقسام فرعية هى:

١ - الذهن النظرى أو المعرفة.

٢ - الذهن العملى أو الإرادة.

٣ - الذهن الحر.

والانتقال من الذهن النظرى إلى الذهن العملى سوف يتم فى مكانه المناسب. لكنا نود أن نقول الآن إنه قد سبقت الإشارة إلى ضرورة تطورهما داخل هذه الدائرة. وذلك حين عرضنا للفكرة الشاملة للروح ذاتها، فالروح لاتدرس موضوعاً غريباً عنها وإنما تدرس نفسها. ومن هنا فمضمونها الذى هو ذاتها موجود بالفعل أو يحمل صفة الوجود، وتعثر الروح على هذا المضمون داخل ذاتها. ومن هنا فهى تحمل طابع البحث فى شئ موجود بالفعل ثم تعثر عليه وهذا هو جانب المعرفة. لكن هذا المضمون، من ناحية أخرى، هو مضمونها الخاص، وهو بما هو كذلك لا يكون شيئاً تعثر عليه ولكنه على العكس شئ تصنعه هى. وهذا الصنع والتشكيل للمضمون هو الجانب العملى أعنى أنه جانب الإرادة.

التقسيم الأول

الذهن النظرى . . Theoretical Mind

٤٩٧ - الذهن النظرى هو الذهن فى مباشرته، لأنه على الرغم من أن مضمون الذهن هو خاص به فإنه لا يتحقق من ذلك فى بداية الأمر. فمضمونه فى البداية هو شئ موجود، له مباشرة، وله وجود، إذ يعثر عليه وهو موجود. ولا يكون موقف العقل حين يجد شيئاً موجوداً أمامه بالفعل إلا موقف من يصل إلى معرفة هذا الشئ الذى وجده قائماً، وذلك هو العلم بالشئ أو المعرفة به أو الذهن

النظرى[1]؛ ومراحل تطوره هى الارتفاع التدريجى نحو التحقق من أن مضمونه هو المضمون الخاص به فعلاً وهذه المراحل هى:

١ - الحدس « Intution ».

٢ - التمثل.

٣ - التفكير.

التقسيم الفرعى الأول

الحدس . . . Intuition

٤٩٨ - أول مرحلة هى بالطبع مرحلة مباشرة[2]. فلن نجد فيها أى توسط لكنها فى الوقت نفسه، بالضرورة، معرفة « Cognition » أو هى فعل حر للذهن الذى سيكون له، بما هو كذلك، لون من طبيعة الحكم أو التفكير رغم أنه لم يتطور بعد ألى هذه المراحل. ومثل هذه المعرفة المباشرة، أو مثل هذا الحكم الذى لم يصبح بعد حكماً، هو: الحدس.. وهو لا يمكن أن يكون حكماً لأن الحكم يتضمن توسطاً، لكنه مع ذلك معرفة. وهو ممن ثَمَّ شعور لا يقوم على أسس، لأن القيام على أساس يحتاج إلى توسط، أو إلى مبرر بحيث نقول إن الشئ هو على هذا النحو. لكنه شعور غريزى بالواقع أو إدراك حدسى لها. ونحن جميعاً خبرنا المشاعر الغريزية التى تدلنا على أن الواقعة كذا وكذا هى شجرة رغم أننا لا نستطيع أن نحدد لذلك مبرراً. ويمكن أن يصدق ذلك على مجالات الأخلاق، والدين، والسياسة، أو أية مجالات أخرى؛ وهذا هوالحدس.

٤٤٩ - كثيراً ما بولغ فى سمو الحدس وعلو مكانته، حتى قيل إنه أسمى

---

(١) قارن فيما سبق فقرة ٢٣٩.

(٢) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩.

وأجل من عملية التفكير. وفى أيامنا هذه يوجد من الفلاسفة من يجهر بهذا الرأى. لكننا ها هنا نجد أن هيجل يضع الذهن فى أدنى مرتبة من مراتب الأفعال الحرة للذهن، وهو فى الوقت نفسه يشير إلى أوجه النقص فى الحدس. أعنى ذاتيته، فقد يتضمن حدس ما حقيقة لكنه يعرضها فى صورة اللاحقة، فى صورة شئ خاص بالذات التى تحدس، فهو انطباع ذاتى للفرد، ويخلو تماماً من الكلية.

٥٠٠ - والحدس، فيما يرى هيجل، يتضمن عاملين على قدر كبير من الأهمية للتطور التالى للذهن. فهو يتضمن أولاً الانتباه « Attention » الذى هو تركيز اتجاه الذهن، أعنى الاتجاه الذى تجمع فيه الذات نفسها وتركز فيه ذاتها فى طريق معين. ويظهر الانتباه هنا لأول مرة لأنه فعل حر للذهن، ولهذا لم تتضمنه المراحل السابقة للنفس أو الوعى. إذ تظهر الآن فقط الأفعال الحرة للذهن مثل الانتباه فى دائرة علم النفس أثناء معالجتنا للروح بالمعنى الضيق للكلمة.

وهو يتضمن ثانياً: الشعور « Feeling ». والشعور الذى يتألف منه الحدس، مثله مثل الشعور المحض، شئ ذاتى وداخلى فحسب. ولكن كان الحدس صورة من صور المعرفة، فإن الشعور بأن كذا وكذا شئ على هذا النحو، لا يكون ذاتياً خالصاً، وإنما يتضمن إشارة إلى الموضوعية، أعنى إشارة إلى الخارج.. وهو بذلك يتضمن تخارج الشعور الداخلى، وإسقاطه فى الزمان والمكان على أنه شئ موجود. وهكذا نجد أن الحدس ليس شعوراً فحسب، كما أنه لا يتطور تطوراً كاملاً إلا حين يوجد هذان العاملان: عامل الانتباه وعامل التخارج.

التقسيم الفرعى الثانى

التمثيل . . . Reprpsentarion

٥٠١ - الحدس هو شئ خارجى وداخلى فى آن معاً. لكن خارجيته هى نتيجة لنشاط الذهن نفسه، فالذهن هو نفسه الذى يجعل الشعور متخارجاً. ومن ثَمَّ فهذا التخارج هو تخارجه الخاص، أو بعبارة أخرى هو تداخل. وهكذا يتحرر الحدس من الإشارة إلى الخارج ويصبح داخلياً، وهذا هو التمثيل « Voratellug » [1]. ويسير التمثيل فى ثلاث مراحل هى الاسترجاع، والتخيل، والتذكر.

(أ) الاسترجاع Recollction

٥٠٢ - لقد أصبح الخارجى داخلياً، فما كان فى الزمان والمكان الخارجيين قد انتقل الآن إلى الزمان والمكان الذاتيين أو الداخليين. فهو إذن تصوير « Image » أو صورة. وهكذا نجد أن الوردة الموجودة بالفعل موجودة فى مكان خارجى. لكن تصويرى الذهنى للوردة كما لو كانت فى مكان تخيلى وداخلى تماماً كتمثيل الوردة ذاتها. وهكذا يكون لدينا « إسترجاع.

٥٠٣ - والتصوير عابر إذ سرعان ما يختفى (وهذه الواقعة لم يستنبطها هيجل لكنه يقررها فحسب» لكن ذلك لا يعنى أن معالمه تُطمس أو تُمحى من الذهن، وإنما يظل مختزناً فيما تحت عتبة الشعور على استعداد للظهور من جديد فى أى وقت.

---

(١) هذا هو المعنى الوحيد، رغم ما قد يكون فيه من غموض وشكوك، الذى استطعت أن استخلصه من فقرة غاية فى الغموض شرح فيها هيجل هذا الانتقال (انظر فلسفة الروح فقرة ٤٥٠).

ويوضح هيجل ذلك بالتفرقة بين ما هو مستتر ضمني وبين ما هو صريح علني، أو ما هو بالقوة، فالأنا التى تكون ضمنية أو فى ذاتها تكون بمثابة الكلية الفارغة الخاوية لكنها مع ذلك كلية تمايز نفسها بسبب أنها فكرة شاملة (فقرة ٣٢١)، وهى بما هى عبارة عن قوة (أو كمون) لمضموناتها النوعية الخاصة، فالتصوير الذى اختفى قد انسحب إلى هوة مظلمة من إمكانيات الذهن. ومن هنا كان الحديث عن التصوير «Imaga» والأفكار «Idea».. إلخ. بوصوفها موجودة بالفعل فيما تحت الشعور حديثاً سخيفاً لا معنى له يعادل سخف الافتراض أن شجرة البلوط موجودة فعلاً فى بذرتها بمعنى أن مجهراً قوياً بما فيه الكفية يستطيع أن يكشف الأجزاء والأعضاء الفعلية لشجرة البلوط.

التصوير، بوصفه صورة للشئ بعد أن قطعت صلاته وعلاقته بالأشياء الجزئية الأخرى، يفقد طابع الجزئية، ويتخذ طابع الكلية، بحيث يصبح تصويراً معتماً مختزناً فيما تحت الشعور أو ما دون عتبة الوعى، وحين تتلقى انطباعاً جديداً يتدرج تحت التصوير العام المناسب، وهذا الفعل يشكل ما يسمى بالتذكر.. Remembrance (أو ربما قد نطلق عليه ببساطة اسم: التعرف .(Recogitien.

(ب) الخيال Imsgination

٥٠٤ – وهكذا يخرج الذهن باستمرار مما تحت الشعور تياراً من هذه التصويرات، والذكريات وهو حين يفعل ذلك يكون لدينا ما يسمى: بالخيال المنتج.

هذه التصويرات تمثيلية أو كلية الطابع، وما أن يصل الانطباع الجديد إلى الأنا حتى يندرج تحت هذه الكلية. وهكذا يدل التصوير الجزئى على شئ أكبر من ذاته أعلى على الكل. وهكذا يصبح التصوير الجزئى للأسد علامة تدل على الأسود بصفة عامة. وعلى هذا النحو تظهر سلسلة من العلامات أو الدلالات

والرموز التى تصبح لغة إذا ما تطورت تطوراً كاملاً.

(جـ) الذاكرة . . . Memomry

٥٠٥ - الكلمة فى اللغة، التى هى علامة منطوقة أو صوت، هى شئ ما موجود فى العالم الخارجي، فهو شئ خارجي. لكنها تصبح داخلية بمجرد ما يتلقاها الوعى لأنها تصبح تصويراً. وحين تصبح داخلية، وتندمج مع الكلى الذى تدل عليه، تستخدم الكلمة أو الاسم بذاتها فى الاتصال بين الناس، وتقوم هى وحدها بما كان يقوم به من قبل تيار من التخيلات. وحين نصل على هذا النحو إلى التفكير فى الأسماء تكون الذاكرة قد تطورت تطوراً كاملاً. إذا ما كان لدينا اسم الأسد، فإننا لن نحتاج لا إلى الرؤية الفعلية للحيوان ولا إلى تصوره؛ فالاسم وحده، إذا ما فهمناه هو التمثيل البسيط غير المتخيل. فنحن نفكر فى الأسماء [(١)]. وهكذا تتجه الذاكرة الخالصة إلى أن تصبح، بمعنى ما، خالية من المعنى. «فالتأليف، كما نعرف لا يحفظ عن ظهر قلب حفظاً تاماً إلا حين لا ينسب المرء أى معنى للكلمات» [(٢)].

التقسيم الفرعى الثالث

التفكير . . . Thinking

٥٠٦ - تمثل الذاكرة مرحلة انتقال من التخيل المحض إلى الفكر الأصلى. فعندما يكبت التصوير، كتصوير، فإن ما يتبقى هو الفكر، وهذا كما رأينا فى العبارة التى اقتبسناها فيما سبق أن الاسم وحده إذا ما فهمناه، كاف،

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٢.

(٢) نفس المرجع فقرة ٤٦٣.

وهذا الفهم للاسم، بغير تصويرات، هو التفكير. وهذا لا يعنى بالطبع، كحقيقة سيكولوجية، أن الفكر لا تصاحبه تصويرات على الإطلاق. فمثل هذا القول سوف يصطدم بحقائق واضحة. لكن على الرغم من أن التفكير قد يصاحبه أو يصاحبه عادة، تخيل، فإن القول بأن يصاحبه يعنى فى حد ذاته أنه هو نفسه ليس تخيلاً أو تصوراً أو أنه هو ذاته بغير تصوير «Imageless».

٥٠٧ – تمت عملية الانتقال إلى الذاكرة والتفكير بواسطة المزج بين الكلى الذى تدل عليه الكلمة وبين التمثيل الجزئى الذى يندرج تحته. وفى هذا المزج يختفى التمثيل كتمثيل أعنى كتصوير، وتظل مع ذلك مباشرته أو جزئيته فى الناتج، وهو الفكر الذى هو بالتالى وحده الكلى مع المباشر. ومادامت المباشرة بما هى كذلك هى الوجود أعنى ما هو هناك أى هذا الشئ، فإن الفكر هو بالتالى وحدة الكلية والوجود. والوجود هو جانب الموضوعية. ومن هنا فإن ما يتميز به الفكر هو أنه يتغلب على التفرقة بينه وبين الوجود، أعنى بين الذاتية والموضوعية. «فهو نعرف ما يدل عليه الفكر موجود، وأن ما هو موجود لا يكون كذلك إلا بمقدار ما يكون فكراً»[1]. فالفكر هو نفسه وحدة الفكر والوجود، وحدة ذاته مع آخر، وهكذا يتضح الموقف السابق مرة أخرى، وهو أن الفكر لا يرى فى موضوعه سوى ذاته فحسب، ويلاحظ هيجل أن هذا الموقف الذى حدث بالفعل فى نهاية دائرة الوعى، لابد أن يحتاج إلى تكرار الظهور باستمرار؛ لأنه يمثل الحقيقة الجوهرية للفلسفة.

٥٠٨ – للتفكير مضمون هو جانب المباشرة أو الوجود. وإذا نظرنا إليه مجرداً عن هذا المضمون، أعنى على أنه كلية لوجدنا أنه هوية صورية، أعنى أنه (١) الفهم الذى يقسم مادته إلى أنواع وأجناس وقوانين و.. إلخ. لكن لأن هذا المضمون هو ذاته أساساً، فإن الفكر هو إذن الذى يشطر نفسه شطرين فيخرج هذا المضمون. ولما كان الفكر هو نفسه هذه التجزئة فهو أيضاً

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٦٥.

(٢) الحكم. لكن الفكر أخيراً بما أنه يرفع ويلغى التفرقة، ويسترد الوحدة التى هى ذاته فهو إذن (٣) العقل.

التقسيم الثانى
الذهن العملى

٥٠٩ - الفكر يعرف الآن أن مضمونه هو ذاته، وأنه بالتالى يحدد مضمونه الخاص فلم يعد ينظر إلى العالم على أنه كتلة صلبة عنيدة غريبة عن الفكر، ولكنه، على العكس، مصنوع على ما هو عليه، ومشكل، ومصاغ ومحدد بواسطة الفكر. وعلى ذلك فإن الذات تشكل العالم بنشاطها الخاص، وتلك هى الارادة أو الذهن العملى. والانتقال الذى يتم فى هذه المرحلة هو نفسه، من حيث الأساس، الانتقال الذى تم فى دائرة المنطق من المعرفة الأصلية إلى الإرادة (فقرة ٤٠٢) فيما عدا أننا لا نجد هنا إشارة إلى عنصر الضرورة.

٥١٠ - ويتم تطور الإرادة فى ثلاث مراحل هى:

(١) الحس العملى، أو الشعور.

(٢) الدوافع والاختيار.

(٣) السعادة.

التقسيم الفرعى الأول
الحس العملى أو الشعور

٥١١ - مع أن الذكاء، بوصفه إرادة، يعرف موضوعه على أنه ذاته، وعلى أنه محدد عن طريقه تماماً، وعلى الرغم من أنه، بما هو كذلك، حر ولامتناهٍ فإنه لا يصل للوهلة الأولى إلى هذا الوضع، ولكنه يبدو فى البداية بوصفه شعوراً عملياً.

لقد كانت الأنا تواجه الموضوع فى دائرة الوعى. أما فى الدائرة الحالية دائرة الذهن (دائرة علم النفس) فإننا نجد أن الذات قد امتصت الموضوع فى جوفها، وأنه قد ظهر بداخلها على أنه مضمونها، ولقد ظهرت الإرادة بطريقة جدلية من المعرفة أو الذهن العملى، وهى تستعير من المعرفة مضمون هذه المعرفة، والفرق بين المعرفة والإرادة هو أن المضمون فى حالة المعرفة ليس محدوداً بواسطتها فى حين أن الذكاء بوصفه إرادة يحدد مضمونه. وأول وجه للإرادة هو، بالطبع، وجه مباشر؛ ومن ثم تجد مضمونها على أنه شئ موجود عندها بالفعل [1]. ولا شك أنها قد حددت هذ المضمون الآن. فهو يناسبها وينسج معها. لكن هذا الاتفاق ليس فعلها الخاص، ولكنها وجدته على هذا النحو. وهكذا تظهر الإرادة هنا على أنها الشعور فحسب بأن الواقعة الموجودة، وهى المضمون، تتفق أو لا تتفق معها، وهذا هو الشعور باللذة أو الألم.

ويمكن أن يظهر مثل هذا الشعور فى مجالات الأخلاق، والدين، والسياسة، لكنه يكون فى مثل هذه الحالات بمثابة الشعور الفطرى الغريزى غير المعقول (وغير المتوسط). أو الشعور الحدسى الذى يشعر أن الذات ينبغى عليها أن تسلك على هذا النحو أو ذاك.

٥١٢ - ويسوق هيجل هنا نقداً ساخراً لاذعاً لأولئك الذين يلجأون إلى

---

(١) انظر فيما سبق فقرة ٢٣٩.

الشعور المحض، أو إلى القلب، أو المشاعر، أو الإلهام، أو الحدس، أو ما إلى ذلك. ويعارضون بذلك أحكام العقل، والأوامر العملية التى تصدرها الإرادة العاقلة والذكاد . فأمثال هذه المنازعات التى تدور بين العقل، أو المشاعر فى جانب والعقل فى جانب آخر تتضمن، على الأقل، مغالطتين، الأولى: أنها تتضمن الفصل المجرد للذهن إلى ملكات، فلا يمكن للشعور أن يقف فى معارضة العقل على هذا النحو حين ندرك أن الشعور والعقل ليسا شيئين، وإنما شئ واحد فى مراحل مختلفة من تطوره، فالذهن أو الروح ليس مجموعة من الملكات ترتبط ارتباطاً خارجياً: كالمشاعر، والإرادة، والعقل.. إلخ، «ينبغى علينا ألا نتخيل أن الإنسان فى إحدى جوانبه تفكير، وفى جانب آخر إرادة. كما لو كان يضع الإرادة فى جيب والفكر فى جيب آخر» [1].

فالذهن (أو الروح) وجود واحد يظهر فى سلسلة من المراحل التطورية: فالإراة، أو الفكر أو الشعور. إلخ. ولهذا فمن الخطأ أن نتساءل عما إذا كان الشعور أحق من الفكر لأن الشعور والفكر هما شئ واحد بعينه فى صورتين مختلفتين. والمغالطة الثانية: إنه إذا كان يتعين علينا أن نفاضل بينهما، فلابد أن تكون المفاضلة، يقيناً، فى جانب المعرفة العقلية أكثر من الشعور. فالعلاقة بين العقل والشعور هى كالعلاقة بين مرحلة عليا من تطور الروح ومرحلة دنيا. ولما كان الشعور مباشراً فهو يفتقر إلى صفة الكلية، أما الفكر فهو من ناحية أخرى كلى بالضرورة. وما يفتقر إلى الكلية لا يمكن أن يصبح قانوناً لأن أخص خصائص القانون أن يكوت كلياً ومن هنا فلن تكون مشاعرى قانوناً إلا لى أنا وحدى، لأنها ذاتية، وخاصة بى فحسب، فى حين أن عقلى هو فى الوقت العقل الكلى عند جميع الناس، ولدى جميع الكائنات العاقلة. ومن هنا فإن المحاولات التى تستهدف إقامة الأخلاق، والنظم السياسية، وما إلى ذلك، على المشاعر هى محاولات محكوم عليها مقدماً بالفشل. كيف يمكن للأخلاق، مثلاً، وهى ليست

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٤ إضافة.

شأناً من شئونى الخاصة، وإنما هى بالضرورة قانون، وهى قانون للناس كافة - كيف يمكن أن تقوم على المشاعر التى ليس لها حقيقة، ولا صحة خارج نطاق وعى الشخصى؟

٥١٣ - ورغم ذلك فمن الممكن أن يحدث أن تكون مشاعر الإنسان فى حالات خاصة على صواب بينما تؤدى استنتاجاته العقلية إلى الخطأ. ونحن نذكر تلك النصيحة التى قدمها موظف قديم محنك إلى موظف جديد حين قال له «تصرف على نحو ما تعتقد أنه صواب» إياك أن تقدم المبررات، لأن غريزتك ستكون على صواب بينما تكون مبرراتك على خطأ، ومثل هذه الظواهر الإنسانية ترجع، على أى حال، إلى القول بأن الشعور هو فكر ضمناً (أو بالقوة) وهو بالتالى يقوده عقل لم يتحقق بعد. والمرحلة الدنيا، هنا كما هى الحال فى المنطق، تحتوى ضمناً على المرحلة العليا باستمرار، فالمشاعر كلية ضمناً، وهو تحتوى على الفكر بوصفه جوهرها الداخلى، لكن هذه الكلية تختفى هنا تحت قناع الجزئية والمباشرة. ولهذا نجد أن الكائن البشرى غير المتطور الذى تقوده غرائزه ومشاعره، قد يتصرف تصرفات معقولة فى كثير من الأحيان لأن الغريزة هى المرحلة العليا للمعرفة العقلية فلا مندوحة من وقوعه فى الخطأ، لأن هذه المعرفة هى بالضبط المرحلة العليا التى لم يتعلم بعد كيف يتصرف على أساسها. ومن هنا فإننا نجد أنه على الرغم من أنه قد يكون مفيداً وأمراً جميلاً أن تقدم نصيحة عملية لنفر من الناس بأن يثق فى غرائزه، أو فى قلبه أكثر مما يثق فى رأسه أو فى عقله، فإن ذلك لا يقدم مبرراً، أياً كان، لأن الفلسفة تحاول إقامة الأخلاق أو السياسة على أساس المشاعر، أو تمجد المشاعر وتعلى من شأنها على العقل، فالعقل، أو الكلى، هو فى الواقع أساس العالم، وهو أساس جميع صور الروح بما فيها المشاعر نفسها.

التقسيم الفرعى الثانى

الدوافع والاختيار

٥١٤ - الشعور العملى يحتوى على تناقض يمثل طابعه الجدلى، لأنه من ناحية يجد أن مضمونه يتفق مع ذاته. لكن من الضرورى له، من ناحية أخرى، بوصفه حالة من حالات الإرادة أن يقوم هو نفسه بهذا الاتفاق أو أن يكون هذا التوافق هو فعله الخاص. وذلك أن مما يضاد طبيعة الإرادة نفسها أن تجد العالم على نحو معين ثم تتركه عل ما هو عليه، إذ أن ماهيتها هى أن تشكل العالم؛ ليتفق معها، أعنى أن تعمل، وهى فى عملها تغير موضوعها وتشكله. وهى تبرز استعدادات لهذا العمل وهذه الاستعدادات هى الدوافع، فالدافع، والميل، والاهتمام، هى أسماء كثيرة مختلفة لهذه المرحلة من مراحل الذكاء، فإذا، كرس اهتمامه كله لتحقيق دافع واحد، مستبعداً الدوافع الأخرى، سمى هذا الدافع عندئذٍ بالهوى Passion.

٥١٥ - ويسوق هيجل هنا ملحوظة هامة هى أن الدوافع ينبغى ألا تستبعد من الحياة الأخلاقية كما فعل كانط، لقد كان كانط يقول إن الواجب ينبغى تأديته من أجل الواجب وحده، وبسبب احترام القانون، ولا يصدر قط عن ميل، وحتى إن كان الفعل خيراً فى ذاته، إن صدر عن ميل وليس عن واجب، يفقد فى رأى كانط قيمته الخلقية؛ أما هيجل فيقول؛ غير أن الدافع والهوى هما الشريان الحيوى فى كل سلوك » [1] فلم ينجز، ولم يمكن أن ينجز، شئ عظيم بغير هوى أو عاطفة [2]. فلقد أقيمت وجهة نظر كانط الخاطئة المجردة على أساس تقسيم الروح إلى « ملكات » مستقلة، فالعقل العملى، أو الأمر المطلق، هو هنا فى جانب،

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٤٧٥.

(٢) المرجع نفسه فقرة ٤٧٤ - وراجع أيضاً عرضه لهذه الفكرة بالتفصيل فى كتابه «محاضرات فى فلسفة التاريخ» ترجمتنا العربية ص ٩٢-٩٣ (المترجم).

بينما تقف الدوافع والميول* فى جانب مضاد، وكثيراً ما تصارع العقل العملى لكنها فى جميع الحالات مستقلة عنه. لكن ما أن نتبين أن هذه الدوافع تملك نفسها ضمناً «العقل العملى» وأنها هى نفسها ليست سوى صورة بدائية غير متطورة منه، حتى تصبح مثل هذه النظرة، المجردة مستحيلة.

٥١٦ - هناك دوافع متعددة، كل منها هو جزئى. أما الإدارة فهى واحدة وكلية، وهو من ثم تميز نفسها بوصفها واحدة وكلية، عن مضمونها المتنوع، وعن دوافعها الكثيرة والجزئية، فهى الآن تعلوا عليها، وتختار من بينها؛ وهذا هو عنصر الاختيار فى حيلة الإدارة؛ ومن الضرورى، لكى نفهم ذلك فهماً جيداً ومن الممكن أن يعترض معترض على استنباط الاختيار الذى ذكرناه الآن تواً فيقول أن الإرادة هى الدافع، وبالتالى، فليست الإرادة هى التى تعلوا على الدوافع وتتأملها؛ لتختار منها، ولكن الأنا أو الذات الخالصة التى هى أنا عارفة أكثر منها مريدة، والرد على هذا الاعتراض هو أن الإرادة هى الأنا، أو الذات الخالصة، والأنا المفكرة هى المعرفة. والأنا الفاعلة هى الإرادة. وهى نفسها أنا واحدة فى كلتا الحالتين.

التقسيم الفرعى الثالث

السعادة

٥١٧ - الإرادة كلية لأنها الأنا. والأنا هوية خالصة أو كلية خالصة تعبر عنها المعادلة أنا = أنا. وإشباع الإرادة أو إنجاز مهمتها يتوقف على اتفاق مضمونها مع نفسها. ومن ثَمَّ فما دامت الإرادة كلية «فإن إشباعها لا يمكن أن يتحقق إلا إذا جعلنا مضمونها كلياً. ومن ناحية أخرى نجد أن كل دافع ليس إلا دافعاً جزئياً، وموضوعه هو موضوع جزئى. ولهذا فإن الذكاء بوصفه إرادة لن يجد إشباعه فى التمتع بهذه الدوافع أو الميول الجزئية. وهو عندما لا يقنع بأحد الدوافع ينغمس فى الدافع التالى باحثاً عن إشباعه لكنه لا يصل معه إلا إلى نفس

النتيجة. ويؤدى ذلك إلى تسلسل لا نهاية له. وهكذا تنقاد الإرادة إلى البحث عن إشباع كلى، وهو إشباع لا يوجد فى أى دافع جزئى.

هذا الإشباع الكلى الذى تنشده الإرادة هو : السعادة.

التقسيم الثالث

الذهن الحر... Free Miad

٥١٨ – لقد وجدت الإرادة الآن أن موضوعها لابد أن يكون كلياً. لكن لا توجد فى السعادة أية كلية حقيقية؛ لأنه رغم تخلى الإرادة عن اعتقادها أنها قادرة على الوصول إلى إشباع فى أى دافع جزئى. إلا أن الإشباع الكلى الذى تنشده فى العادة لا يمكن أن يطلب إلا من خلال الدوافع الجزئية وبواسطتها هى وحدها، لأن الإرادة ليس لها مضمون آخر سواها. وبالغاً مابلغ الجهد الذى تبذله فى سعيها لبوغ السعادة عن طريق تفضيل هذا الدافع أو ذاك، أو عن طريق تنسيق هذا الميل مع ذلك، أو عن طريق تنظيم اهتماماتها والسيطرة عليها فإنها مع ذلك تجد نفسها فى النهاية، مع هذا الدافع الجزئى أو ذاك الذى فضلته واتبعته لكنه لا يؤدى بها إلى إشباع.

ولا يمكن أن يعالج نقص الإشباع فى الإرادة إلا أن تتخذ كلياً أصيلاً موضوعاً لها، لكنها هى نفسها كلية. ومن هنا فإن طريقها الآن يكمن فى أن تجعل من نفسها موضوعاً لذاتها، فهى لابد أن تتجلى فى العالم، وهناك تتأمل نفسها على نحو موضوعى. لكن هذه العملية لن تكتمل حتى تنتقل إلى الروح الموضوعى. غير أن هيجل يطلق على مرحلة الإنتقال هذه اسم؛ الذهن الحر أو الروح الحر. فما هو أساس الروح الحر هو أن تجعل الإرادة من نفسها موضوعاً لذاتها؛ ذلك لأن الإرادة بما هى كذلك إرادة حرة لأن الحرية تعنى عدم التحدد عن طريق الآخر، ولم تكن الإرادة حرة فى ميدان الدوافع، لأن دافعها وموضوعها

الذى يحددها كانا شيئين مختلفين. أما الروح الحر فهو يعرف آخره، يعرف أن موضوعه هو ذاته، ويعرف أن ذاته هى من ثم محدد تحديداً ذاتياً أعنى أنها حرة، ولما كانت محددة تحديداً ذاتياً فإنها كذلك لا متناهية.

القسم الثانى

الروح الموضوعى

Objective Spirit

مقدمة:

٥١٩ – كان الروح الذاتى يعنى الروح منظوراً إليه من الداخل. أما الروح الموضوعى فهو يعنى الروح وقد خرجت من جوانيتها وذاتيتها، وأوجدت نفسها فى العالم الخارجى، وهذا العالم الخارجى ليس بالطبع عالم الطبيعة، إذ أن الروح تجد هذا العالم الأخير موجوداً بالفعل، لكن العالم الموضوعى هو العالم الذى تخلقه الروح لذاتها لكى تصبح موضوعية أعنى لكى توجد وتؤثر فى العالم الفعلى، وهو بصفة عامة عالم المنظمات والمؤسسات. ولا يعنى ذلك المنظمات الوضعية كالقانون، والمجتمع، والدولة وحدها، لكنه يشمل كذلك العرف، والعادات، والحقوق والواجبات عند الفرد، وكذلك الأخلاق والرعاية الخلقية. وسوف ندرس فيما بعد النظام والتسلسل الذى تظهر فيه هذه المنظمات المختلفة والطريق التى تتطور بها الملاحظات التى نسوقها حالياً فهو على سبيل التوقع فحسب، وهذه المنظمات هى بالضرورة العقل أو الروح وقد أصبح صلباً فى العالم أعنى أنها الروح الموضوعية.

٥٢٠ – واستنباط الروح الموضوعى أعنى البرهنة على أن الروح الذاتى لابد أن ينتقل إلى الموضوعية ضمناً أو بالقوة فى فكرة الروح الحر التى انتهت بها دائرة الروح الذاتى، فالإرادة كلية لأنها فى بساطة الأنا حين يعمل، مثلما أن المعرفة هى الأنا حين يفكر، وعلى أية حال فالأنا هى الأنا = أنا أى وحدة بسيطة مع نفسها أو هوية ذاتية مجردة. وبما أنها هوية ذاتية فهى لا تحوى فى جوفها أى تنوع أو جزئية، وبما أنها تنقسم بعد إلى الجزئية فهى كملية بسيطة، ومادامت الإرادة أعنى الأنا الفاعلة، لا يمكن أن تجد إشباعها فى أى واقع جزئى(فقرة ٥١٧) فإنها بالتالى لابد أن تكون هى الكلى، لكن بدلاً من هذه الكلية فهى فرد، فلما كانت ذاتية فهى هذا الأنا، وهى حين تريد الكلى فإنها، بالتالى، تريد ما يجاوز الذاتية المحض أعنى تريد الموضوعى لأن ما هو كلى يقف فى معارضة ما هو خاص وشخصى بوصفه فرداً، ومن هنا فإن الكلية والموضوعية لفظان مترادفان،

وسوف يتضح ذلك وضوحاً جلياً لكل من يدرس عصر السوفسطائيين وسقراط، فلقد كان المبدأ الذى يعتمد عليه السوفسطائيون هو أن ما اعتقده فى جزئيتى المحض، هو حق بالنسبة لى، ومن ثم أنكروا كل معيار كلى للحقيقة. ومادامت الحقيقة لا تخضع لأى معيار كلى فهى مسألة شخصية ذاتية، ولقد رأى سقراط أن إنكار الكلية يعنى إنكار الموضوعية، فالحقيقة إذا ما نظر إليها على أنها كلية يمكن فى هذه الحالة، وحدها أن تكون موضوعية أما ما هو حقيقى بالنسبة لى فقط فهو ذاتى، لكن الحقيقة التى تقاس بمقياس كلى فهى مستقلة عن وجهات نظرى الفردية، وعن إنطباعاتى الشخصية، وهى، من ثَمَّ موضوعية.

٥٢١ - وهكذا نجد أن الروح الموضوعى يقوم على نشاط الإرادة، فالمنظمات والمؤسسات هى عمل من أعمال الإرادة حين تتجلى فى العالم فتشكل مادته الخام، وتحوله إلى عالم جديد للعقل، وللإرادة وجهان فى هذا النشاط: الأول: هو أنها فى سعيها نحو الكلى تريد نفسها لأن الكلية هى جوهرها، ولهذا السبب فإن العالم الجديد الذى خلقته ليس موضوعياً فحسب، لكنه روحى كذلك (فهى الروح الموضوعى) لأنه هو نفسه ما تصنعه الروح فى العالم. وهذه الروحية، أو هذه الكلية والمعنى واحد، التى تتسم بها المنظمات التى يؤسسها العقل تدل على أن ماهية المؤسسات هى الكلى. وعلى ذلك فليست الأخلاق أمراً من أمورى الخاصة لكنها قانون أى كلى. وماهية الدولة بدورها هى كلية الهدف والغاية، التى تعارض الأهداف والغايات الجزئية عند الأفراد، وكلمة المؤسسة نفسها تعنى أنها شئ كلى. ولما كانت الكلية هى طابع العقل أو الروح فإن منظمات ومؤسسات الأخلاق، والدولة... إلخ هى بالضرورة تجليات الروح.

٥٢٢ - إذا كان أول وجه لنشاط الروح فى هذه الدائرة هو أنها تريد نفسها، فإن الوجه الثانى هو أنها تريد أن تجاوز نفسها وتريد أن تصل، لا إلى ما هو ذاتى فحسب، بل إلى ما هو موضوعى. إن الإرادة من ناحية كلية فهى أنا = أنا، وهى فى إرادتها الكلى تريد بوصفها كلى نفسها لكنها بما أنها فردية، فهى حين تريد نفسها تريد ما يعلو عليها ويجاوزها أعنى أنها تريد الموضوعى،

لأن جانب فرديتها هو جانب ذاتيتها. وإذا ما جمعنا هذين الوجهين لكان ما تقدمه الإرادة بنشاط (١) روحياً (٢) موضوعياً؛ فهى بذلك الروح الموضوعى.

٥٢٣ - وهى لأنها تريد نفسها فهى بالضرورة إرادة حرة. ومن ثم فإن الروح الموضوعى يقوم على فكرة الإرادة الحرة. والمؤسسات المختلفة هى منتجات للحرية؛ فالقوانين هى شروط للحرية. وبوصفى محكوم بالقانون، فأنا محكوم بالكلى، أعنى الذى أسقطه أنا نفسى على العالم. وأنا بالتالى محكوم عن طريق ذاتى، فأنا - إذن - حر. وهناك بالطبع عبر التاريخ كثير من القوانين التى كانت، ولا تزال جائرة وظالمة، لكن أمثال هذه القوانين ليست نتاجاً للكلى، وبالتالى فهى تجليات للاحرية. ومن هنا فإن القانون الذى وضعته مصالح طبقة خاصة أو مصالح شخص واحد (كالملك مثلاً، فى الحكومات الاستبدادية غير المنظورة التى قد يصدر فيها الملك قوانين لمصلحته الشخصية فحسب) لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح. لكنها وعلى العكس؛ تتضمن الأهداف الشخصية للأفراد التى تتعارض صراحة مع الكلى. ومن ثم فأنا حين أطبع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسى لكنى أخضع لنير العبودية. أما الطبيعة الداخلية للقانون بوصفه قانوناً حقيقياً، فهى أن يتضمن الكلية أعنى أن يتضمن أنا نفسى.

٥٢٤ - وحين يدرس هيجل الروح الموضوعى على هذا النحو فإنه يغطى جميع أجزاء الفلسفة التى تسمى، عادة، بالأخلاق والسياسة، كما يشتمل كذلك على فلسفة القانون. بيد أن نظرياته الأخلاقية والسياسية تختلف عن نظريات معظم الفلاسفة فى هذا الميدان بمعنى أنه لم ينظر إليها على أنها أفرع ملحقة بالفلسفة لكنها تتطور من مكانها المناسب من الوحدة العضوية لمذهب. فربما قدم لنا فيلسوف غير هيجل الميتافزيقا، ثم الأخلاق، وقدم بعد ذلك علم الجمال- لكنه يقدم ذلك كله كما لو كان موضوعات منفصلة. أو على أحسن الفروض ترتبط برباط فضفاض فحسب من المماثلة والتشابه فى عملية السير. ومعالجة الموضوعات بهذه الطريقة التجريبية الخالصة، أعنى بالتقاط الموضوعات من هنا وهناك، والنظر إلى المشكلات معزولاً بعضها عن بعض، وتقدم الحلول المعزولة

بعضها عن بعض - هذه الطريقة ينفر منها ويمقتها السير النسقى عند هيجل، لأن كل شئ عنده لابد أن يسنبط وأن تظهر ضرورته. فكل شئ يجب أن يظهر لاعلى أنه معلق فى الهواء وإنما فى مكانه المناسب من الكل العضوى الذى هو الكون. وعلى ذلك ففلسفة الروح الموضوعى لا تأخذ التنظيمات والمؤسسات، والقانون، والشرائع الخلقية.. إلخ. كيفما اتفق على نحو ما يتصادف وجدها ولكنه يستنبطها الواحدة من الأخرى فى سياقها الخاص.

٥٢٥ - واستنباط تنظيم من التنظيمات إنما يعنى إظهار ضرورته، أعنى أن نبين أن هناك ضرورة منطقية، ضرورة من ضروريات العقل، تجعله يظهر فى المكان الذى ظهر فيه وبالطريقة التى ظهر بها. وعلى ذلك فإن هيجل ينظر إلى جميع التنظيمات التى يدرسها فى دائرة الروح الموضوعى على أنها الصور الضرورية التى يتواجد فيها العقل. وبناء على هذه الوجهة من النظر سوف تبدو جميع النظريات التى ترى أن القانون، والأخلاق، والتنظيمات الاجتماعية.. إلخ. هى وسائل محض، أو أدوات ميكانيكية ظهرت لأنها نافعة أو مفيدة، نظريات سطحية لا قيمة لها. أما القول بأنه لابد أن تكون هناك تنظيمات للملكية الخاصة، والعقد، والقانون، والحكومة، والأسرة.. إلخ. فذلك هو الضرورة العقلية فليس فى هذه الموضوعات شئ نافع محض أو وسيلة لتحقيق غايات عارضة، لكن كل منها صورة ضرورية جوهرية تتجلى الروح بواسطتها فى العالم، وهى كلها تجليات للعقل، أو هى مراحل ضرورية للتطور الثانى للفكرة «Idea» وهى خطوات فى التقدم الذى يصبح المطلق بواسطته، فى عملية سير العالم واعياً بذاته وماهيته، فهى نفسها تجليات للمطلق. وهى بما هى كذلك صحيحة مطلقة. فهى ليست مجرد أساليب وحيل بشرية تستهدف بلوغ غايات غير أساسية، أو لإشباع مطالب خاصة، وحاجات ذاتية لا معنى لها فى مسار العالم، إن النظرة التى تعتقد أن الموجودات البشرية تصادف وجودها فى هذا العالم، وتصاف أنها نظمت على هذا النحو أو ذاك، وأنها احتاجت إلى كذا وكذا، لتضمن تحقيق ما «اخترعته» من أخلاق، وقانون، ومجتمع،.. إلخ. وأن هذه «الاختراعات» لا

تؤثر فى الغرض الجوهرى للعالم، لو كان له غرض - مثل هذه النظرة يعتبرها هيجل خاطئة ولا قيمة لها. لأن التنظيمات ليست مخترعة، ولكنها موجودة بالضرورة، وهى تنشأ من طبيعة الأشياء نفسها، وتعبر عن المعنى الداخلى للكون والرأى القائل بأن الدولة هى اتفاق متبادل بين الناس للمحافظة على الحياة، وحماية الملكية الخاصة، وأنه يكفى لتبرير العقوبة أنها ردع، وأن الأخلاق تقوم على المصلحة والمنفعة، هذه الآراء تبدو من وجهة النظر الهيجلية بغير قيمة على الإطلاق.

٥٢٦ - ومن المفيد هنا أن نقارن بين وجهة النظر العامة للأخلاق الهيجلية وبين الأخلاق الكانطية. لقد كان كانط يرى أن الأخلاق، بوصفها قانوناً كلياً، لا يمكن أن تقوم على شئ غير كلى؛ كالمشاعر أو الحدس الشخصى، أو المعايير التجريبية للمنفعة.. إلخ. وإنما لابد أن تقوم على العنصر الكلى فى الإنسان أى على العقل. لكن العقل عند كانط يعنى الفهم المجرد الذى يعد قانونه بمثابة هوية فارغة ومن هنا فإن هذا المبدأ الأخلاقى كان يذهب إلى أن الفرد لابد أن يعمل وفقاً لقاعدة كلية، لابد أن يعمل بحيث يستطيع أن يجعل القاعدة التى يعمل على أساسها قانوناً عاماً دون أن يناقض نفسه. وعلى ذلك فينبغى على الإنسان ألا يخلف الوعد لأنه لو أصبحت مخالفة الوعد قاعدة عامة فسوف تمحى الوعود من الوجود، وسوف نصل بذلك إلى تناقض ذاتى. وملخص ذلك كله هو أن الفعل الصواب (أو السليم أخلاقياً) هو الفعل الذى يعبر عن اتساق ذاتى « Self- Consistency » أعنى الفعل الذى لا يناقض نفسه، ومن هنا فلو استطاع الإنسان أن يعثر على وسيلة؛ ليكون بها شريراً، بشرط أن يتسق مع نفسه، فسوف يكون قد أطاع قاعدة كانط،، إن الإنسان المحض، وإطاعة القوانين الصورية؛ كقانون الهوية والتناقض لا يؤدى أبداً إلى شريعة أخلاقية عينية أكثر مما يؤدى الاتساق المحض فى المنطق إلى حقيقة مادية. وإنه لمن المستحيل استخلاص أى مضمون، أياً ما كان، من هذا الكلى المجرد، فلا شك، مثلاً أن مخالفة الوعد هى تناقض ذاتى إذا ما كانت الوعود موجودة فعلاً فى

العالم، لكن لماذا يوجد نظام الوعود على الإطلاق..؟ لا تقدم لنا مبادئ كانط أية إجابة عن هذا السؤال.

وهيجل، مثل كانط، يقيم الأخلاق على العقل أعنى على ما هو كلى. لكن الكلى فى حالة هيجل ليس هو الكلى المجرد الفارغ الخاص بالفهم، ولكنه الكلى العينى الخاص بالفكرة الشاملة . . . «Notion» والكلى العينى يخرج مضمونه، أى الفصل والنوع من داخل ذاته ومن ثم فهو قادر على أن يؤدى بنا لا إلى الهوية الفارغة أو الاتساق المحض، بل إلى القوام العينى للمنظمات التى شكلت مضمون الأخلاق والدولة. فهو لا يقول لنا إنه لو كانت هناك وعود فلابد من الوفاء بها، ولكنه يقول لنا: كيف ولماذا لابد أن تكون هناك وعود. فالتنظيم الخاص بالعقد (أو الوعد) مستنبط عند هيجل، وتلك هى الحال أيضاً فى تنظيمات مثل: الملكية الخاصة، والزواج، وقانون الجرائم.. إلخ. وعلى ذلك فالأخلاق عند هيجل تشمل كل ما هو حق، وخير، نبيل فى مذهب الأخلاق عند كانط مع إسقاط ما به من عيوب وتناقض. فما كان عظيماً عند كانط هو أنه تبرأ من وجهات النظر النفعية السطحية التى تجعل القانون الأخلاق رهناً بالظروف والأحوال، والتى تجعل منه وسائل محض أو حيلاً بشرية دون أن يكون لوجودها فى العالم أساس ضرورى، وإنما تعرضها بوصفها بغير صحة مطلقة غير مشروطة لا فى العالم، ولا فى أى عالم عاقل لكن نقيضه كانط أو العيب الذى وقع فيه هو أن الأخلاق بقيت بين يديه تجريداً فارغاً بغير مضمون. لقد كان هيجل بدوره بطل الدعوة إلى أن الأخلاق تحمل سمات النبل، والصحة المطلقة لكن الأخلاق عنده لم تعد اسماً فارغاً، وإنما هى اسم مفعم بالمضمون. فضلاً عن أن وجهة نظر كانط المحالة «absurd» التى تقول إن الواجب لابد أن يؤدى لذاته بغير ميل أو هوى ترجع إلى عيب التجريد نفسه - كما أنها وجهة نظر مستحيلة أيضاً عند هيجل.

٥٢٧ - ولقد برهن هيجل أيضاً على حرية الإرادة. لكن الحرية عنده، كما هى الحال عند كانط، لا تفسر على أنها هوى محض أو مجرد أهواء وأفعال بغير

باعث وإنما هي الاستقلال الذاتي « autonomy » أو هي التعين الذاتي أو التحديد الذاتي. « Self- detemination » . أو تكون الإرادة حرة بمقدار ما تريد الكلي، أو أنها حرة بمقدار ما تتفق أفعالها مع الحق، والقانون (الأخلاقي أو التشريعي). لأن قانون الحق هو قانونها الخاص، إنه كليتها الخاصة التي أخرجتها من ذاتها واقامته في العالم الموضوعي. إن كلية الذات، هي من الناحية الذاتية، هوية ذاتية خالصة أنا = أنا. لكن عندما تصبح هذه الكلية موضوعية فإنها لا يمكن أن تظهر إلا بوصفها كلياً موضوعياً. أعني قانوناً، وإنما في طاعتي لهذا القانون فإنني بذلك أطيع ذاتي الجوهرية الحقيقية وحدها، أما إذا كان فعل الإرادة مضاداً للحق، أعني إذا ناقض الكلي، وأصبح لا يتفق إلا مع مصالحه الجزئية الأنانية الخاصة، فإن الإرادة في هذه الحالة لا تكون حرة، لأن هذه المصالح الأنانية ليست هي المضمون الذي تنتجه الذات الحقيقية التي يتسم طابعها الجوهري بالكلية، لكنها تنسب إلى الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة أكثر منه روحاً، وأحرى أن ينظر إلى الإرادة في هذه الحالة على أنها لا تزال ترزح تحت نير العبودية الطبيعية، وتلك هي العبودية الحقيقية، أو اللاحرية التي تحكمها الطبيعة. وإذا ما كانت الطبيعة هي التي تحكمك فهذا يعني أنك تحكم بواسطة العالم الخارجي لا بواسطة نفسك وتلك هي العبودية الحقيقية أو اللاحرية.

٥٢٨ – وإذا ما تساءلنا ما المبرر الذي يبرر لنا التفرقة بين ما نسميه بالذات «الحقيقية» وبين أي جانب من جوانب الذات؟ ولماذا ينبغي علينا أن ننظر إلى جانب الكلية في الذات على أنه الجانب «الحق» أكثر من جانب الجزئية؟ والجواب بسيط للغاية: فالشعور والرغبة والشهوة، والدافع قد سبق استنباطها في مكانها المناسب، ولقد رأينا أثناء سير الجدل في دائرة الروح الذاتي أن هذه الجوانب الجزئية المباشرة للروح تظهر في مرحلة مبكرة، في حين أن الجوانب الكلية للروح، كالمعرفة والإرادة، تظهر في مرحلة متأخرة، والمرحلة الأخيرة في سير الجدل هي دائماً أكثر «حقيقة» من المرحلة المتقدمة: ومن ثم فالذات الحقيقية هي الذات بوصفها كلية سواء في الإرادة أو الفكر.

٢٥٩ – الحرية البشرية، فى دائرة الروح الموضوعى، تتموضع فى العالم الخارجى، وحتى تكون قادرة على هذا التموضع فلابد أن يكون هناك عالم خارجى يزودها بالمادة التى تعمل بها وتشكل فيها صورها الخاصة. ولقد سبق أن استنبطنا بالفعل، فى دائرة الروح الذاتى، الوجود الفعلى لمثل هذه المادة الخارجية. فلقد كان للروح بوصفها نفساً (علم الأنثروبولوجيا) حاجات شخصية خاصة، كيفيات وظروف فزيائية، وهذه كلها لا تزال موجودة؛ والروح بوصفها وعياً (الظاهريات) تخرج من ذاتها موضوعاً خارجياً معيناً. أما الروح بوصفها ذهناً (علم النفس) يكون لها مضمون خاص، رغم أنه داخلى فهو؛ أيضاً خارجى، وجميع صور التخارج هذه تؤلف المادة التى تعمل بها الآن فى عالم العقل الموضوعى وهى التى تتشكل فيها.

٥٣٠ – وينظر هيجل إلى دائرة الروح الموضوعى على أنها دائرة «الحق» أو «القانون» والحق هو الكلية الموضوعية للإرادة بصفة عامة. ومن ثم فإن هذا المصطلح يشمل؛ الحق التشريعى والحق الأخلاقى، وحق الدولة.

ويتطور الروح الموضوعى فى ثلاث مراحل هى؛

١ – الحق المجرد.

٢ – الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية).

٣ – الأخلاق الاجتماعية.

الفصل الأول

الحق المجرد

Abstract Right

٥٣١ - يُنظر إلى الإرادة، بادئ ذى بدء، على أنها ضمنية فحسب، أى «فى ذاتها» أعنى أنها لم تتحول إلى التخارج بعد، ومن ثم فهى أنا مجرد أنا = أنا. وتلك هوية ذاتية خالصة، فهى لا تشير إلى شئ خارج ذاتها، لكنها إشارة ذاتية بسيطة، وهى بما هى كذلك؛ تطرد من ذاتها كل آخرية؛ لأنها لا تشير ولا تعتمد إلا على نفسها فقط، وبما أنها تستبعد الآخرين جميعاً فهى فرد، أعنى وحدة مغلقة على نفسها أعنى أنها «واحد» فهى فرد أعنى ذاتاً مفرداً لكن لما كانت تشير إلى نفسها، فإنها بذلك تميز نفسها عن ذاتها (فقرة ٢٠٨) ومن هنا فهى تتخذ من ذاتها موضوعاً؛ فهى الوعى الذاتى، أعنى أنها ليست مجرد أنا لكنها أنا = أنا. فهى ليست وعياً فقط أو ذاتاً عارية، لكنها فضلاً عن ذلك، تعرف نفسها بوصفها ذاتاً، ولما كانت فرداً واحداً واعياً، وهو لا يعى العالم الخارجى فحسب، وإنما يعى نفسه على أنه ذات، فإنها شخص ما.

وليس كل وعى عبارة عن شخص، فلا جدال أن الحيوانات ليست أشخاصاً رغم إنها واعية، والعبيد فى القانون الرومانى لا يعدون أشخاصاً بل أشياء. لأن الشخص بما هو كذلك له حقوق أما الشئ فلا حقوق له، والعبد الرومانى ليست له حقوق. ويمكن أن ينظر إلى الحيوان كذلك على أنه لا حقوق له[1]. وجميع هذه الآراء ليست حتى الآن سوى تقديرات فحسب. وينبغى استنباطها على النحو التالى:-

٥٣٢ - الأنا الواعى لذاته أو الأنا = أنا. عبارة عن وحدة مغلقة على ذاتها، فهو لا يشير إلى نفسه فحسب، ومن ثم فهو لا متناه، وبما أنه لا متناه فهو غاية مطلقة، ولا يمكن أن يستخدم كوسيلة. وعلى ذلك فليس فى استطاعة

(١) قد يقال إن للحيوان حقاً فى أن يعامل برفق. ولكن على الرغم من أن واجب الإنسان يقيناً، أن يعامل الحيوانات معاملة طيبة. فإن من غير المؤكد أن يكون من الممكن اعتبار ذلك حقاً للحيوان.

شخص ما أن يعامل آخر كوسيلة لتحقيق أغراضه الخاصة[1]، وإنما عليه أن يعامل ذلك الشخص الآخر على أنه غاية مثلما هو نفسه غاية سواء بسواء . وهذه القاعدة تعطينى بوصفى شخصياً حقوقى كما تعطينى أيضاً واجباتى نحو الأشخاص الآخرين، ومن ثم فالقانون العام للحق هو : « كن شخصاً، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً »[2].

على ذلك فإن ما يكون ماهية الشخص، ويعطيه حقوقه ليس هو الوعى المحض، ولكنه الذاتى، لأن الوعى بما هو وعى يحدده موضوعه وبالتالى فهو متناه. ولكن الموضوع الذى يحدد الوعى الذاتى ليس إلا ذاته فحسب، وإذا ما كنت محدداً عن طريق ذاتك. إذا ما كنت متعيناً عن طريق نفسك فإن ذلك يعنى أنك لا متناه. وتقوم حقوق الذات أساساً على لا تناهياً. ولهذا السبب نقول إن «الأشياء » لا حقوق لها قبل الأشخاص، وبالتالى فهى تخضع لإرادة هؤلاء الأشخاص أما الأشخاص بما هم كذلك فلهم حق مطلق على الأشياء .

٥٢٣ - ودائرة الحق المجرد هى دائرة الحقوق والواجبات التى تنشأ بوصفها مطالب مشروعة لموجودات البشرية، وليس بوصفهم مواطنين فى دولة .

فأنا بوصفى موجوداً بشرياً لى حقوق بغض النظر تماماً عن حقوقى كمواطن، وهذه هى الحقوق التى ندرسها فى هذه الدائرة. وقد يعترض معترض فيقول إن المنظمات والمؤسسات التى استنبطها هيجل تحت هذا العنوان وهى : الملكية، والعقد، وعقوبة الخطأ. هى كلها تفترض دولة اجتماعية موجودة بالفعل. ولا يمكن لها أن توجد بدون الدولة. وهذا حق، ولكن ليس له صلة بما نقول. فمن الصواب أيضاً أن نقول إن الإحساس لا يمكن أن يوجد بدون الفكر، ومع ذلك فقد تم استنباط الإحساس فى مرحلة مبكرة جداً فى دائرة الروح الذاتى قبل أن يظهر الفكر بوقت طويل فمنهج هيجل يستنبط المجرد أولاً. ثم يستنبط بعد

(١) واضح تأثر هيجل بالأخلاق الكانطية « المترجم ».

(٢) فلسفة الحق - فقرة ٢٦.

ذلك الحالة العينية التى يجد التجريد فيها وحدها وجوده الحقيقى. وقد يكون صحيحاً أن الملكية، والعقد، والعقوبة، لا يمكن أن توجد بطريقة محددة واضحة إلا فى مجتمع منظم. لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً من حيث أن هذه الحقوق تقوم لا على أساس وجود الدولة. وإنما على أساس الشخص الفرد. فالحق فى حيازة ملكية ما ملازم للشخص بما هو كذلك، وهو يوجد بفضل شخصيته المحض.

أما القول بأنه لا يستطيع من الناحية العملية أن يمارس هذا الحق ممارسة فعلية إلا إذا اكتمل تطور الدول فإنه لا يغير من هذه الحقيقة شيئاً[1].

ويقع الحق المجرد فى ثلاث مراحل هى :

١ - الكلية.

٢ - العقد.

٣ - الخطأ.

التقسيم الأول

الملكية . . . Property

٥٣٤ - الإرادة الذتية تقابل وتواجه عالماً خارجياً (٥٢٩)، ومهمتها كما سبق أن رأينا الآن تواً، هى أن تتواجد فى هذا العالم الخارجى، وأن تشكل هذه المادة فى صورة تشبهها، وعلى أية حال فالإرادة الآن هى شخص ما، وبالتالى فإن الموضوع الخارجى الذى يقابلها هو شئ ما. وللشخص حق على الشئ (فقرة

(١) هيجل يستنبط «الشخص» فى كتابه «ظاهريات الروح» ولكن يبدو أن للشخص هناك معنى مختلفاً عن معنى الشخص الذى درسته «موسوعة العلوم الفلسفية» و«فلسفة الحق»، ففى «ظاهريات الروح» يستنبط الشخص بعد الدولة والمجتمع المدنى، وهو يعنى الشخص الذى يكون له - من الناحية الشريعية - حقوقاً يحددها القانون الوضعى. (ظاهريات الروح ص ٤٧٨ - ٤٨٥).

٥٣٢) وهذا القانون هو الملكية.

الشخص غاية مطلقة، ولا يمكن استخدامه كوسيلة. ولكل الشئ بسبب أنه ليس شخصاً فهو ليس غاية، وإنما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة تحقق مطالبه الخاصة. وهذا هو الأساس العقلى للملكية: «لكل إنسان الحق فى أن يضع إرادته على شئ ما، أو أن يجعل من الشئ موضوعاً لإرادته، أعنى أن يزيح جانباً للشئ المحض؛ ليعيد خلقه ن جديد بحيث يصبح ملكه الخاص.. الإرادة هى وحدها لا متناهية ومطلقة فى حين أن جميع الأشياء الأخرى التى تقابلها نسبية، وعلى ذلك فإن «الاستحواذ» لا يعنى من حيث المبدأ، إلا إظهار سيطرة إرادتى على الأشياء، والبرهنة على هذه الأشياء مكتملة ذاتيا. ولا هى غاية فى ذاتها» [(١)].

٥٣٥ – ما ظهر هنا على أنه ضرورة من ضرويات العقل ليس هو الملكية بصفة عامة لكنه الملكية الخاصة ، لأن حق الملكية ينشأ من الشخص المفرد Single ويلازمه، ومن ثم فهيجل يعارض مشروعات إلغاء الملكية الخاصة. ومما تجدر ملاحظته أن تعاليمه بهذا الصدد لا تتعارض تعارضاً حقيقياً مع الأفكار الاشتراكية الحديثة. فلو فهمنا ماهية الاشتراكية الحقة لوجدنا أنها ليست بمثابة اعتراض مطلق ضد الملكية الخاصة بما هى كذلك، وإنما هى تعارض التوزيع الظالم للملكية وما فيه من تفاوت، وليس ثمة خطة للمذهب الشيوعى يستطيع أن يتخلص بها تماماً من ضرورة الملكية الخاصة. إذا أصبحت الملكية الخاصة من الناحية الاسمية ملكاً للدولة، فلابد فى النهاية أن تقسم بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها فالطعام لا يمكن أن يأكله إلا الأفراد وحدهم. أياً ما كان شكل الحكومة، وهم يتناولهم أياه يجعلونه ملكهم الخاص المطلق بل حتى الحديقة العامة لا يمكن أن يستمتع بها إلا الأفراد وحدهم، وحين تعمد الدولة إلى تأميم هذه الحدائق فإنها بسلوكها هذا لا تلغى ملكية الأفراد الخاصة لها، ولكنها تقوم

---

(١) فلسفة الحق ملحق للفقرة ورقم ٤٤.

فحسب بتوزيعهما على جميع الأفراد بدلا من أن تسمح لهذا الشخص أو ذاك أن يمنع غيره من الأفراد من المشاركة فيها، فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى، أى بمعنى امتلاك الأشخاص فرادى للأشياء - هى فى الواقع كل ما يؤدى إليه استنباط هيجل رغم أن القارئ قد يظن أنه استنبط ما هو أكثر من ذلك بكثير. وهو يلاحظ أنه لو حدثت استثناءات لقاعدة الملكية الخاصة فإن الدولة، وحدها، هى التى يمكن أن تقوم بها [1].

٥٣٦ - والمشكلة التى تطلب «المساواة بين كل الناس» تقع هنا دراستها كذلك، إذ يفسر هذا الشعار أحياناً على أنه يعنى أن الملكية ينبغى توزيعها بالتساوى بين كل الناس، صحيح أن الناس بوصفهم أشخاصاً أو غايات مطلقة، متساوون، ولهذا السبب نقول إن لكل إنسان الحق فى الملكية الخاصة، لكن تحديد كمية الملكية التى ينبغى أن يملكها كل منهم لا يمكن أن يتم على هذا الأساس نفسه؛ لأننا لابد أن نتذكر أن كل إنسان هو أكثر من شخص محض، إنه بالإضافة إلى ذلك إمكانيات، وقدرات، وسمات.. إلخ، ويختلف الأفراد فيما بينهم من حيث هذه الصفات، ويقابل هذا الإختلاف تفاوتاً فى كمية الملكية التى يمكن أن يمثلها كل منهم. إن الأفراد جميعاً متساوون من حيث أن كلاً منهم هو عبارة عن أنا، أنا أو شخص. لكنهم يختلفون فى جوانب أخرى تجعل بينهم تفاوتاً.

٥٣٧ - تتضمن الملكية ثلاثة أنواع مختلفة من الحق من جانب الإرادة وهى:

أ - فعل الحيازة. ب - استعمال الشئ. جـ - حق نقل الملكية.

ويمكن أن نناقش هذه الأنواع بإيجاز على النحو التالى:

أ - إذا ما كانت إرادتى سوف تجسد فى موضوع خارجى، فليس يكفى أن أريد أنا هذا الموضوع من الناحية الداخلية أو الذاتية فحسب، بحيث أتمنى أن

---

(١) فلسفة الحق - ملحق للفكرة ٤٦.

يكون ملكى لأن هذه الأمنية، أو هذه النية، سوف تبقى ذاتية مع أن مهمة الإرادة هنا هى أن تتموضع أو أن تتجسد فى موضوع. ومن ثم فلابد أن يكون هناك فعل حيازة إيجابى. ويمكن أن تتحقق مثل هذه الحيازة إما بالاستيلاء المادى البسيط على الشئ، وإما بالتأثير فى الشئ بحيث أضعه فى الشكل الذى أريد امتلاكه، أو تعيين موقعه والإشارة إليه فحسب. وفضلاً عن ذلك فإن فعل الحيازة والاستيلاء على الشئ يفيد كذلك فى الإعلان للأشخاص الآخرين بأن هذه الشئ ملكى، وليس ملكهم، وأننى وضعت عليه إرادتى، وأنه بذلك قد أصبح ملكاً لى بالفعل. فما دام حق الملكية هو حق يلازم الذات الفردية فإنه يتضمن بالمثل حق استبعاد الذوات الأخرى، كما يتضمن أيضاً واجبهم نحو احترام ملكيتى، لأن هى الآن تموضع لإرادتى وعدم احترامها هو عدم احترام لى كشخص.

ب – ينشأ الحق فى استعمال الملكية كنتيجة لتصورها بأنها شئ محض لا حقوق له قبل المالك كشخص، فمن الصواب إذن كوسيلة أعنى استعماله.

جـ – لما كان للشخص بما هو كذلك الحق المطلق فى أن يضع إرادته على الموضوع، وبالتالى فى أن يجعله ملكاً له، فإن له حقاً مماثلاً فى أن يسحب منه إرادته أعنى أن له الحق فى التخلى عن الملكية أو نقلها إلى الغير.

٥٣٨ – مادامت الملكية لا تكون كذلك إلا بفضل ممارسة الإرادة، فإن الإرادة حين تُمسك عن هذه الممارسة فإنها تصبح فى الحال بغير مالك، وهذا هو الأساس العقلى لقانون الملكية بالتقادم أو مضى الوقت. وهكذا يمكن استنباط التقادم من الفكرة الشاملة «Notion»، ومن ثم فهو ضرورة من ضرورات العقل، وليس مجرد وسيلة اجتماعية.

٥٣٩ – يمكن أن ينظر إلى حياتى على أنها ملكى لكن حق التخلى عن الملكية لا ينطبق على الحياة أعنى أن الانتحار غير مباح، ذلك لأن جميع حقوق الملكية إنما تقوم على أساس حق الإرادة فى التموضع وتحقيق ذاتها وأن ذلك أمر ضرورى أما حق التخلى عن الملكية فهو موجود بسبب ظهور الإرادة فى العالم، حين أن الانتحار هو أبعد ما يكون عن تحقيق الإرادة وظهورها، أنه بالأحرى

إلغاء لهذه الإرادة وسلب لها. ولذلك لا يوجد حق للانتحار على الإطلاق.

التقسيم الثانى
العقد Contract

٥٤٠ – ينظر هيجل إلى العقد على أنه نقل للملكية، ولا جدال أن لكل عقد، من حيث الأساس، هذه الطبيعة بالضرورة. لأن الملكية لا تشمل فى مصطلحات هيجل الأشياء المادية وحدها ولكنها تشمل كذلك: العمل، والخدمات... إلخ، وعلى ذلك فحتى الخدمات الشخصية هى نفسها تبادل للملكية.

٥٤١ – يقوم الانتقال من الملكية إلى العقد على حق التنازل عن هذه الملكية. فإذا افترضنا وجود شخصين يملكان ملكيتين فلابد أن نقول إن لكل منهما حق التنازل عن ملكيته لصالح الآخر؛ وهذا هو العقد.

٥٤٢ – ويمكن أن يعترض معترض فيقول: إن ذلك لا يبرهن إلا على شئ واحد أن الشخص يمكن أن ينقل ملكيته لكنه لا يبرهن على أنه لابد أن يفعل ذلك، مع أن الجدل ينبغى أن يكشف لنا لا عن إمكانية العقد اتفاقاً بل يظهرنا على ضروريته المطلقة. لكن الاعتراض غير سليم. لأننا هنا فى دائرة الحقوق، وما على الجدل أن يكشف عنه هو أن الشخص بالضرورة حتى التعاقد لا أن الشخص مرغم على ممارسته. وهذا ما بيّناه بالفعل، ومن هنا كان الاستنباط سليماً وأصيلاً لأنه يبرهن على أن الفكرة الشاملة عند الشخص تتضمن بالضرورة حقه فى التخلى عن الملكية وهذا يتضمن بدوره التعاقد، وما قد برهنا عليه هو أن الفكرة الشاملة للملكية تتضمن الفكرة الشاملة للعقد ضمناً، وأن الأخيرة تنتج على الأولى: وتلك هى طبيعة الاستنباط بأسره.

٥٤٣ – وكما أن النية لا تكفى لظهور الإرادة فى دائرة الملكية لكن الإرادة تحتاج إلى التموضع عن طريق فعل الحيازة، فها هنا بالمثل فى دائرة العقد لابد من

فعل خارجى أيضاً بالإضافة إلى النية الداخلية للطرفين. وهذا الفعل الخارجى هو: التنفيذ «Performance».

٥٤٤ – وسوف نجد أن الزواج لا يستنبط هنا، وإنما يستنبط فى القسم الثالث من الروح الموضوعى أى فى دائرة الأخلاق الاجتماعية، ويشير هيجل بصفة خاصة[١]. إلى أن ذلك يؤدى إلى أن تكون وجهة النظر إلى الزواج على أنه عقد مدنى (وهى نظرة شائعة عند كل من يرغب فى إضعاف الرابطة الزوجة) خاطئة وناقصة، ولا يمكن بالطبع أن نسوق أية أدلة على ذلك فى هذه المرحلة الحالية لكنها ملاحظة نسوقها على سبيل استباق الحوادث. أما البرهان فلا يمكن أن يوجد الآن حين نستنبط الزواج فى مكانه المناسب.

٥٤٥ – ولنفس السبب نجد أن النظر إلى الدولة بوصفها «عقداً اجتماعياً» نظرة خاطئة[٢] فالدولة تظهر كذلك فى مرحلة متأخرة فى دائرة الأخلاق الاجتماعية، ويقول هيجل: «ينشأ العقد من اختيار تلقائى».

والواقع أن الزواج يشترك مع العقد فى هذه الخاصية. لكن الأمر مختلف فى حالة الدولة. لأن الفرد لا يستطيع أن يشترك فى الحياة الاجتماعية أو يتركها على هواه مادام كل فرد بطبيعته ذاتها مواطن فى دولة. وإذا لم يكن ثَمَّة دولة

---

(١) فسلفة الحق فقرة ٧٥ ، إضافة.

(٢) لا يعنى ذلك أنه لم يكن هناك قط من الناحية التاريخية أحداث نتجت من عقد اجتماعى. فهذا أمر لا شك فيه. لكن ما ينظر إليه هنا على أنه خطأ أيا ما كان أصله التاريخى هو النظرة التى ترى أن الدولة هى طبيعتها الجوهرية عبارة عن تقاعد. فلاشك أن من المفيد أحياناً بل ومن المشروع أن تستخدم مقولة العقد بصدد الدولة (قارن فى ذلك: فتوى بيرك Burke الشهيرة) مثلما يكون المقيد أحياناً أ نقول إن الله هو الوجود أو هو الوجود بدلاً من الفكرة المطلقة. لكن الله هو أكثر من الوجود أو من الجوهر، وكذلك فإن الدولة هى أكثر بكثير من العقد. فمثل هذه الآراء ليست خاطئة تماماً لكنها ناقصة وقاصرة عن التعبير عن الحقيقة الكاملة.

فإن العقل يطالب بوجودها »[1].

التقسيم الثالث

الخطأ . . . Wrong

٥٤٦ - الحق هو تموضع الإرادة الكلية، ولا تعنى بالإرادة الكلية هنا الإرادة العامة المشتركة العامة بين جميع الناس أو بين غالبيتهم العظمى أو أى شئ من هذا القبيل[2]. فقد تجسد إرادة فرد واحد فقط الإرادة الكلية بينما تعارضها إرادة الآخرين جميعاً. فمصدر الحق ومنبعه ليس الكلية الخارجية المحض للجميع، ولكنه الكلية الداخلية intrinsic للإرادة الإدراية التى تريد الكلى الداخلى؛ أعنى الإرادة العقلية. فالإرادة العقلية هى الإرادة الكلية. ولقد ألقى العقد الضوء على الإمكانية الكاملة لأفعال الأفراد الاختيارية فى اكتساب الملكية، ونقلها إلى الغير وتبادلها. فالفرد كلى من الناحية الداخلية، إنه أنا = أنا.

لكن له بالإضافة إلى ذلك، كما سبق أن استنبطنا، مصالح واهتمامات خاصة، ورغبات وشهوات جزئية... إلخ. ومن هنا ينشأ احتمال توجيه هذه الأفعال الاختارية وفقاً لغاياته الخاصة بحيث تعارض الإرادة الكلية أو تعارض قانون الحق. وهذا هو الخطأ.

٥٤٧ - ليس من الضرورى، بالطبع، أن يقع الإنسان فى الخطأ كلما اتبع أهواءه ومصالحه الشخصية، إذ قد يتفق مضمون ما تريده مصالحه الشخصية مع الإرادة الكلية، كما هى الحال مثلاً حين يكون الإنسان أميناً أو صادقاً لأن الأمانة

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٧٥ إضافة.

(٢) «لقد تصور روسو... الإرادة في صورتها المحدودة فحسب في صورة الإرادة الفردية... ونظر إلي الإرادة الكلية لا علي أنها الإرادة المعقولة علي نحو مطلق، وإنما علي أنها الإرادة العامة المشتركة بين الناس فحسب (فلسفة الحق فقرة ٢٥٨ - إضافة).

أو الصدق سلوك طيب. لكن إذا كان الإنسان فى تحقيقه لمصالحه الشخصية يعارض الإرادة العليا كان سلوكه عندئذٍ خطأ.

٥٤٨ - وهناك ثلاثة أنواع، أو ثلاث مراتب، للخطأ. ونحن هنا بالطبع لاندرس الخطأ بمعنى الشر الأخلاقى لأننا بعد إلى استنباط الأخلاق. فالحق الذى نحن بصدده ليس هو الحق الأخلاقى لكنه الحق التشريعى « Legal » مثل حق الملكية التعاقد وبالتالى فالخطأ هنا خطأ تشريعى أو مدنى أعنى خرقاً لحق تشريعى. وأولى مراتب هذا الخطأ هى:

١ - الخطأ غير المتعمد وهو يشكل موضوع الدعاوى المدنية وينشأ هذا اللون من الخطأ عندما يدعى بضعة أشخاص حقوقاً متناقضة حول ملكية ما أو عقد معين، عندئذٍ يحدث التصادم والتضارب. لكن النقطة الجوهرية هنا فى هذا الخطأ هى أن مرتكبيه يعتقد فى قرارة نفسه أن يسير فى سلوكة طبقاً لقانون الحق، وأنه لا ينكر الحق تماماً كما يفعل المجرمون، ولكنه على العكس، يؤكده ويصر عليه ويلجأ إليه، ويستعين به لأنه لا ينكر سوى الحق الجزئى الذى يدعيه خصمه فحسب. ومن ثم كان سلوكه تأكيداً للحق بصفة عامة أو هو يتجه إلى تدعيم الحق.

٢ - المرتبة الثانية من الخطأ هى: الغش أو النصب « Fraud » فها هنا نجد أن الشخص يوهم أنه يسير فى سلوكه طبقاً لقانون الحق لكنه فى الحقيقة يعلم عن وعى أنه يسلك ضد هذا القانون وينخدع الطرف الآخر، ويظن أنه سوف يحصل على حقوقه. لكن الحق المفترض هنا ليس ظاهر محض أو هو اللاحقيقة « Unreality ».

٣ - وأعلى مرتبة من الخطأ هى: الجريمة، وها هنا نجد أن الفرد لا يعترف بقانون الحق على الإطلاق، ولا حتى يوهم الآخرين أنه يسير فى سلوكه طبقاً له، لكنه ينفيه صراحة، وهو لا ينفى الحق الجزئى لهذا الفرد أو ذلك لكنه ينفى الحق الكلى بما هو كذلك.

٥٤٩ – في دائرة الخطأ تنتهك حرمة الحق وتسلب. لكن الحق مع ذلك وجود إيجابي في حين أن الخطأ هو سلب محض ولاحقيقة. ومن ثم فإن الحق لابد أن يعود إلي نفسه بأن يسلب هذا السلب، وفي الخطأ المدني يتم ذلك عن طريق، التعويض (تعويض من لحقه الضرر) إن بالاستعادة (أي إعادة الوضع لما كان عليه) أو بأية وسيلة أخري. أما السلب الكلي للحق، وهو الذي يشكل الجريمة فيتم إلغاؤه عن طريق العقوبة. إذ في العقوبة يستعيد الحق ذاته ويقوي ويتدعم.

والجريمة وجود «غير حقيقي»؛ لأنها وجود متناقض ذاتياً، صحيح أنها موجودة لكنها بمثابة اللاحقيقة Unreality لأنها ظاهر محض أو تلاش. وهي متناقضة ذاتياً لأنها سلوك يناقض الفكرة الشاملة الجوهرية للإرادة كما تناقض التصور الحقيقي للسلوك البشري فالفكرة الشاملة الجوهرية للإرادة ليست سوي كلية هذه الإرادة وهو بالضبط ما تنفيه الجريمة، ومن هنا كانت سلوكاً للإرادة يناقض الإرادة ذاتها، وبالتالي فهي ليست شيئاً إيجابياً ، وإنما هي فعل عديم المعني، هي تلاشي أو انعدام محض. ويظهر انعدامها الجوهري حين يأتي يوم العقاب.

٥٥٠ – وعلي ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة. والنظر إليه علي أنه رادع فحسب، أو حتي علي أنه يتجه نحو إصلاح الجريمة، إنما يعبر عن نظرة ضحلة وسطحية، لأنه ينظر إليه علي أنه وسيلة محضة لغاية أبعد. في حين أن العدالة غاية مطلقة في ذاتها. ولا شك أنه من الأمور الطبيعية أن تكون العقوبة رادعة للناس عن ارتكاب الجريمة أو عاملاً مساعداً في إصلاح وعلاج الجرائم ولا يمكن لأحد أن يكون موضع لوم لإيمانه بهذه الغايات النبيلة السامية. ولكن القول بأن الطبيعة الجوهرية بعقوبة تكمن في هذه الغايات وتبريرها عن طريقها هو عمل خاطئ. فبغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن أن تقيد فيها العقوبة بطريقة عرضية فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يتبع الجريمة ألم وعقاب، فهي ليست وسيلة للمحافظة علي الحياة أو الملكية لكنها بالأحري قانون الكون وضرورة عقلية تنبع من قلب الأشياء ومركزها.

٥٥١ - ويمكن كذلك الاعتراض علي النظرية التي تنظر إلي العقوبة علي أنها صمام الأمان ضد مشاعر الانتقام الشخصي، أو علي أنها انتقام منظم مشروع فقد يكون الانتقام الشخصي، بقدر ما يحمل من مضمون، قصاصاً عادلاً من المجرم لكن العدالة الحقة هي فعل من أفعال الإرادة الكلية أعني أنها فعل من أفعال الحق في حين أن الانتقام، من ناحية أخري، ينبع من دوافع وبواعث جزئية لا تقوم إلا علي إرادة جزئية، وهو لذلك خطأ جديد. العدل يلغي الجريمة، ويعيد الحق إلي نصابه، لكن لا يضيف سوي خطأ جديد للخطأ الأول. وهذا الخطأ الجديد يسمي بدوره انتقاماً وهكذا نكون أمام سلسلة من الانتقامات لا متناهية، وهذا ما يسمي بالأخذ بالثأر « Vendetta ».

لكن العدالة لأنها ليست خطأ جديداً، فهي استعادة للحق، ولا تؤدي إلي أي فعل جديد من الأفعال الخاطئة لكنها تنهي الخطأ.

٥٥٢ - وقد يضرب الحيوان أو يؤذي بأية وسيلة أخري؛ لمنعه من سلوك غير مرغوب فيه كما يفعل الناس عادة حين يدربون كلابهم فإنهم يلجأون أحياناً إلي ضربهم. لكن ذلك ليس فعلاً من أفعال العدالة، وإنما هو ردع محض. والفارق بينهما هو علي النحو التالي: المجرم هو كائن عاقل ذو ماهية كلية، لكن الحيوان ليس كذلك ومن ثم فإن الحق الملازم للمجرم هو أنه يعامل علي أنه موجود عاقل كلي، ومن هنا فإن الجريمة لا يمكن أن ينظر إليها علي أنها فعل كريه محض أو فعل غير مرغوب فيه فحسب، كما هي الحال في انحرافات الكلاب، وإنما لابد من النظر إليها علي أنها تدعيم القانون يريد المجرم أن يجعله كلياً. ومن ثم فالعنف لابد أن يعاقب بالعنف، لأن المجرم بسلوكه ذاته قد أقر قانون العنف، ومن حقه بوصفه موجوداً عاقلاً أن ينظر إلي فعله علي أنه يحوي جانباً كلياً وأنه أقام العنف في قلب القانون. ومن ثم فإن المجرم الذي يعاقب نفسه، فتلك هي إرادته الخاصة فهو الذي أقر العنف بوصفه قانونه الخاص، ومن ثم كان من العدل أن نطبق هذا القانون عليه هو نفسه، لكن ليس هناك، ومن ناحية أخري أي عنصر من عناصر الحق أو العدل في ضرب الحيوان، فذلك فعل من أفعال المنفعة المحض. ونظرية

الردع في العدل تعامل الإنسان علي أنه كائن غير عاقل وتنسي منزلته وعظمته الجوهرية التي يشترك فيها المجرم هو الآخر، حتي أن عقوبته تمثل حقه الذي لا يمكن تحويله أو نقله للغير. ويلاحظ هيجل في هذا السياق أن « رغبة بكاريا [1] Beccaria » في أن يوافق الناس علي العقوبة التي توقع عليهم هي رغبة معقولة، غير أن المجرم قد وافق بالفعل علي عقوبته من خلال السلوك الذي ارتكبه » [2] وهو بالطبع لم يعلن موافقته لذلك السبب التافه الذي يقال أحياناً من أن المجرم كان يعرف حين ارتكب جريمته ما تفرضه العدالة لكنه مع ذلك رضي طواعية أن يقوم بالمخاطرة، وإنما أعلن موافقته لأن سلوكه هو بطبيعته ذاتها التجاء إلي القوة، وهو تأكيد بأن العنف هو القانون وأن القوة حق، وهو بهذا التأكيد قد أعلن بالفعل موافقته علي أن تطبق عليه القوة.

٥٣٣ - ولقد كان «بيكاريا »أيضاً هو الذي ذهب إلي أن عقوبة الإعدام ليس لها ما يبررها، لأنه لا يمكن أن يقال إن العقد الاجتماعي يتضمن موافقة الفرد علي إعدامه. ويرد هيجل علي هذه النظرية بقوله أن الدولة ليست عقداً، ولا حماية الأفراد والمحافظة عليهم غايتها المطلقة. بل إن الدولة هي علي العكس غاية أعلي من الفرد، وحياة الفرد يمكن في ظروف معينة أن يضحي بها في سبيل غايات الدولة ومن هنا يؤيد هيجل عقوبة الإعدام، وإن كان يميل إلي حصرها في نطاق ضيق. ويري أن مهاجمة «بيكاريا» لعقوبة الإعدام كان خيراً لأنه أحدث لوناً من اعتدال والاتزان مكن الناس من التفرقة بين الجرائم التي تستحق عقوبة الإعدام والجرائم التي لا تستحق ذلك، كما جعل عقوبة الإعدام غير شائعة،

---

(١) سيزار بيكاريا (١٧٣٨ - ١٧٩٤) - مشرع وعالم اقتصاد إيطالي ولد في ميلانو وأصبح استاذاً للقانون والاقتصاد في جامعتها سبق في محاضراته الاقتصادية نظريات آدم سميث ونظريات مالتوس في السكان، وفي نظرياته القانونية أدان مصادرة الممتلكات، والتعذيب، وعقوبة الاعدام، ودافع عن إمكان منع الجريمة عن طريق التربية وكان لأفكاره أثر ضخم في روسيا وفرنسا (المترجم).

(٢) فلسفة الحق. فقرة ١٠٠ (ملحق)

وهكذا ينبغي أن تكون الحال في العقوبات المتطرفة أو القصوي في القانون.

٥٥٤ – وحماية الحق واستعادته من خلال العقوبة ينهي دائرة الحق المجرد وننتقل بعد ذلك إلي الأخلاقية « Morality » أو الأخلاق الذاتية. وقد يكون من المفيد، قبل أن ننتقل إلي القسم التالي، أن نبين إلي أي حد انحرف هيجل في هذا القسم الحالي، عن التفسير الدقيق للمنهج الجدلي.

لقد سرنا من خلال مثلث هو:

١ – الملكية. ٢ – العقد. ٣ – الخطأ.

ومن المستحيل استحالة قاطعة أن نعرف المعني الذي يكون فيه العقد ضداً للملكية. كما أنه من المستحيل أيضاً أن نفهم كيف يمكن أن يكون الخطأ هو وحدة الملكية والعقد، صحيح أن ما يظهر أنه قد تم استنباطه في «الموسوعة» ليس هو الخطأ ذاته، ولكنه الصراع بين الخطأ والحق، ولهذا السبب يعنون هذا القسم هناك باسم «الحق ضد الخطأ» في حين أن القسم الذي يقابله في فسلفة الحق يسمي «الخطأ» فحسب، لكن يبدو أن اختلاف التسمية لا تساعدنا في شئ علي الإطلاق، فكما أننا وجدنا من الصعب أن نفهم كيف يكون الخطأ وحده الملكية والعقد فإنه لا تزال هذه الصعوبة ذاتها قائمة إذا ما نظرنا إلي الصراع بين الخطأ والحق علي أنه هو هذه الوحدة.

الفصل الثانى

الاخلاقية

Morality

الأخلاقية Morality [1]

٥٥٥ - الحق المجرد هو التموضع الخارجي للحرية؛ فالحرية تتجسد في شئ ما، وتلك هي الملكية. ولم نكن نعني قط في دائرة المجرد بدراسة الحالة الداخلية للإرادة، أو بالوعي الذاتي للفرد، فلم ندرس، مثلاً، المشكلات المتعلقة بالباعث، والنية، أما الأخلاقية فهي ليست شيئاً خارجياً كالملكية، ولكنها بالضرورة تهتم بحالة النفس؛ فهي موضوع يتعلق بالضمير الداخلي للفرد. ويستخدم هيجل كلمة الأخلاقية بمعني ضيق خاص به هو نفسه، وهو المعني الذي سوف نشرحه بعد قليل لكن المهم الآن هو إدراك أن الفارق الرئيسي بين الحق المجرد والأخلاقية هو أن الأول يوجد ويتجسد في العالم الخارجي في حين أن الثانية مسألة تتصل بالوعي الداخلي.

٥٥٦ - وينكشف الانتقال من الحق المجرد إلي الأخلاقية من خلال تأمل الجريمة والعقاب. إذ يكشف الخطأ، ولا سيما الجريمة، ولأول مرة أن هناك فارقاً وتضاداً بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية ذلك لأن الإرادة الجزئية أو الفردية في حالة الجريمة تضع نفسه ضد الإرادة الكلية. لكن الفكرة الشاملة للإرادة تتطلب أن كلية. وطبيعتها الجوهرية ذاتها الحقة هي كليتها؛ ومن ثم فإن الإرادة الفريدة حين تعارض الإرادة الكلية، في حالة الجريمة تصنع نفسها في تعارض مع ذاتها الحقة. وهكذا تخالف هذه الإرادة الفكرة الشاملة عن الإرادة فهناك شرخ، أو تنافر بين الإرادة علي نحو ما هي موجودة والإرادة عل نحو ما ينبغي أن تكون [2]. وهذا الذي «ينبغي أن يكون» هو، بصفة عامة، عنصر الإلزام في الأخلاق، وتلك صفة

---

(١) المقصود بالأخلاقية؛ الأخلاقي الذاتية أو الأخلاقية الفردية أو الأخلاق الضمير أو الأخلاق بالمعني الشائع لهذه الكلمة في حين أن الفصل الثالث هو الأخلاق الاجتماعية كما تمثل في المؤسسات والمنظمات الاجتماعية المختلفة علي نحو ما سنري فيما بعد (المترجم).

(٢) لن تتضح هذه الفقرة إلا إذا أدرك القارئ بوضوح المعني الذي يستخدم فيه هيجل كلمة الفكرة الشاملة. واستخدام هيجل لهذه الكلمة في ثلاث مجالات مختلفة قد سبب للقارئ =

يتصف بها الوجود الداخلي للذات؛ فهو ينبغي أن يختلف عما هو عليه الآن وهكذا نجد لدينا الآن بالفعل الجوانية التي هي سمة الأخلاقية والتي تميزها عن الحق المجرد. لكن ذلك لا يمثل بعد الاستنباط الكامل للأخلاق لقد استنبطنا وجود تنافر بين الإرادة وفكرتها الشاملة، وهذا التنافر هو سلب محض، فالإرادة الجزئية في معارضتها للإرادة الكلية تسلب هذه الأخيرة، وهي حين تفعل ذلك فإنها تسلب الحق، والعقوبة هي سلب لهذا السلب. وهذا السلب للسلب هو الذي يعطينا الفكرة الإيجابية عن الأخلاقية. وذلك لأن التصدع بين الإرادة

= المبتدئ شيئاً من الارتباك والخلط:

أولا: هناك الفكرة الشاملة، وهي مقولة من مقولات المنطق الخالص التي تلغي مقولات الماهية وتجاوزها، وتحل محلها.

ثانياً: يشير هيجل إلي أي مقولة من مقولات المنطق بأنها فكرة شاملة: فالوجود والصيرورة، والظاهر وهي كلها أفكار شاملة، وهي تختلف عن مثل أفلاطون من حيث أنها كليات غير حسية وضرورية، كما أنها ليست مجردة لكنها كليات تنمو نمواً ذاتياً وتتفرغ إلي أنواع.

ثالثاً: يتحدث هيجل عن أفكار شاملة للأشياء الجزئية: أفكار شاملة للإنسان والحرية، والنبات، والحيوان، أو كما هي الحال هنا، أفكار شاملة عن الإرادة.

وهذا اللون من الأفكار الشاملة يختلف عن اللون الثاني أعني عن المقولات الخالصة من حيث أن هذه الأفكار الشاملة لا تنطبق علي جميع الأشياء في الكون كما هي الحال في المقولات. ولكنها تنطبق علي أشياء جزئية خاصة: كالإنسان، والحيوان، والإرادة.. إلخ. والأفكار الشاملة لهذه الأشياء هي تصوراتها، أو الأفكار العامة عنها تماماً كما هي الحال في مثل أفلاطون: فهناك مثال للإنسان ومثال للنبات.. إلخ. لكنها تختلف عن مثال أفلاطون من النواحي الآتية:

لقد وصل أفلاطون إلي مثله عن طريق الاستقراء التجريبي فحسب، ومن ثم فهي ليست ضرورية. أما الأفكار الشاملة عند هيجل فهي مستنبطة، وهي من ثم تصورات ضرورية.

ومن ناحية أخري فإن مثل أفلاطون مجردة وهي لهذا عقيمة ميتة. أما الأفكار الشاملة عند هيجل فهي تولد أضدادها وهكذا تفرغ إلي أنواع تخرج من جوفها، لكنها شأنها شأن مثل أفلاطون عبارة عن تعريفات، وهي تعطينا الطبيعة الجوهرية للشئ أو ما ينبغي عليه الشئ،، ومن هنا نجد أن الفكرة الشاملة للإرادة هي ما ينبغي أن تكون عليه الإرادة.

وفكرتها الشاملة هو السلب، إنه سلب الإرادة الكلية أو الحق عن طريق الإرادة الفردية. ومن ثم فسلب السلب هو سلب لهذا التصدع، أعني أن يمثل الإنسجام بين فكر الإرادة الفردية وبين الفكرة الشاملة للإرادة. وإذا ما أصبحت الإرادة الفردية متفقة علي هذا النحو مع فكرتها الشاملة، أعني إذا ما أصبحت ما ينبغي أن تكون، فإننا بذلك نصل إلي الأخلاقية.

٥٥٧ - ويصف هيجل هذا المسار بأنه عودة الإرادة مرة أخري إلي ذاتها. فالإرادة في الحق المجرد تخرج عن ذاتها إلي الخارج وتتجسد في الأشياء الخارجية فتصبح ملكية؛ والملكية هي الحرية؛ أو هي الإرادة حين تصبح خارجية عن نفسها. أما في الأخلاقية فهي تعود إلي ذاتيتها الخاصة، فهي لم تعد الشئ الذي توجد فيه إرادتي، ولكنها الآن أنا أوالذات الداخلية التي توجد حريتها الخاصة في ذاتها، في وضعها الداخلي بوصفها الأنا الأخلاقية.

٥٥٨ - ولما كانت كلمة الأخلاقية « Morality » كما يستخدمها هيجل لا تنطبق إلا علي الحالة الداخلية للإرادة، فإن استخدامها علي هذا النحو يمثل استخدامها في مجال ضيق جداً عن المجال الشائع الذي تستخدم فيه هذه الكلمة عادة؛ فالأخلاق عند هيجل شئ ذاتي خالص؛ ومن ثم فهي تستبعد جميع الواجبات الوضعية المرتبطة بالأسرة، والمجتمع والدولة لأنها كلها تمثل مؤسسات موضوعية، بل حتي ما يوصف في الحديث الشائع بصفة خاصة علي أنه أخلاق؛ كالطهارة أو العفة فإنه لا يندرج، فيما يري هيجل تحت اسم الأخلاق علي الإطلاق؛ ذلك لأن العلاقات الجنسية مسألة تصل بالأسرة، في حين أن الأسرة والمجتمع والدولة وهي منظمات لم توجد بعد، لأنها لم تستنبط حتي الآن لكنها سوف تأتي فيما بعد تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية. ولا يمكن أن يتهم هيجل في هذا الموضوع بالتهمة المضادة أعني بأنه حطّ من شأن واجبات الفرد في الأسرة والدولة عندما لم يدرج هذه الواجبات تحت اسم الأخلاق. بل علي العكس تماماً؛ فالمسألة مصطلحات فحسب، فقد اختار أن يستخدم مصطلح الأخلاق؛ ليعني به مجالاً ضيقاً عن معناه الشائع، وما دمنا قد فهمنا المعني الذي يستخدم

فيه المصطلح فلن يقع ضرر ما.

٥٥٩ – الأخلاقية، كالحق المجرد، وحيدة الجانب، فالحق المجرد موضوعي تماماً يتمركز في شئ خارجي، في حين أنه لايكترث بالحالة الداخلية للذات؛ بواعثها وأهدافها. أما الأخلاقية في الجانب الأحادي الآخر والمقابل للحق المجرد لأنها الذاتية الخالصة التي لا تتحقق في العالم الخارجي في صورة منظمات موضوعية، أو قل إنها حين تفعل ذلك تكف عن أن تكون أخلاقاً فردية، وتتحول إلي الأخلاق الاجتماعية. أما الأخلاق الاجتماعية فهي من ناحية ثالثة؛ الوحدة للعينية بين الموضوعية والذاتية في دائرة الروح الموضوع، حتي إنه ليمكن القول بأن الأخلاق الفردية ذاتها لا تري النور إلا حين تجاوز ذاتها وتنتقل إلي الأخلاق الاجتماعية. وذلك لأننا لو عرفنا الأخلاقية بأنها اتفاق الإرادة الموجودة مع فكرتها الشاملة أعني مع الارادة الكلية لوجدنا عندئذ أن هذا الاتفاق لا يظهر بالفعل حتي نصل إلي مرحلة الاجتماعية، فها هنا فقط تتفق الإرادة مع ذاتها اتفاقاً كاملاً. والتطور التالي في هذه الدائرة أعني في دائرة الأخلاقية هو عملية تنشد بلوغ هذا الاتفاق، أي أنها تهدف إلي رأب الصدع الذي ظهر بين الارادة وفكرتها الشاملة، ولهذا السبب نجد أن الأخلاقية هي دائرة ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن.

٥٦٠ – الأخلاقية هي عودة الإرادة إلي ذاتها، وعودتها من عالم الأشياء الخارجية إلي نفسها بحيث تتمركز في الداخل؛ ولهذا السبب نجد أن الإرادة هنا لا متناهية ومحددة ذاتياً. وتظهر هذه النتيجة نفسها إذا ما لاحظنا أننا نجد لدينا في دائرة الأخلاق سلباً للسلب (فقرة ٥٥٦) والسلب بصفة عامة هو دائرة المتناهي، وسلب السلب هو دائرة اللامتناهي الذي امتص ضده في جوفه (٢٠٤) ومن ثم فالإرادة في دائرة الأخلاق هي قانون نفسها أي أنها محددة تحديداً ذاتياً لقد كانت الإرادة في مجال الحق المجردة محددة بواسطة الشئ الخارجي هو الملكية لأن موضوعها شئ خارجي، أما الإرادة الآن فقد عادت إلي نفسها، واتخذت من ذاتها موضوعاً لها. والقول بأن الإرادة في دائرة الأخلاق هي قانون

نفسها يعطينا بصفة عامة: حق الذات. فلقد أبرز لنا الحق المجرد أو التشريعي مجموعة من الأوامر والنواهي التي تفرض نفسها علي الإرادة من مصدر خارجي هي الشئ، فوضع الإرادة في دائرة الأخلاق هو أنها لا تتعرف فحسب علي سلطة خارجية محض تفرض عليها، ولكنها تتعرف فحسب علي أوامرها الخاصة التي يصدرها عقلها هي (أو ضميرها). فأنا لا أستطيع بصفتي موجوداً عاقلاً أن أخضع لأوامر تفرض علي، لا أكون أنا نفسي مقتنعاً بأنها حق أو معقولة فما يستحسنه ضميري الخاص هو الذي يمكن أن يكون قانوناً، وهذا هو حق الذات، وهو مصدر فكرة الديمقراطية، وكذلك «الحق في الحكم الذاتي» الذي يقال عادة إنه المبدأ الذي تستلهمه البروتستانتية.

ولما كانت الأخلاقية تجريداً من جانب واحد ينبغي أن تصححه الأخلاق الاجتماعية، فإن حق الذات هو نفسه تجريد من جانب واحد أيضاً أو هو بمثابة نصف الحقيقة إذا ما نظر إليه في تجريد لحق مماثل هو حق الموضوع، ويظهر هذا الحق الأخير في الأخلاق الاجتماعية حيث تظهر المؤسسات الموضوعية: كالأسرة، والمجتمع، مطالبة بحقها في السيطرة علي الذات الفردية. فالإنسان لابد له بوصفه موجوداً عاقلاً ومتناهياً أن يحدد نفسه بنفسه وألا يسمح بأي تحدد من مصدر خارجي. صحيح أن أوامر الأسرة والدولة بمثابة التحديد الخارجي للفرد لأنها تعد الجانب الموضوعي في دائرة الأخلاق، لكن سوف يتضح في الوقت المناسب، أن هذه الموضوعية ليست سوي إسقاط الذات من داخلها علي الخارج، وأن الموضوع ليس شيئاً آخر سوي الذات ، وقد أصبحت موضوعية، بالتالي فإن الذات حين تحكم بواسطة الموضوعية فإنه في الواقع لا يحكمها إلا ذاتها فحسب، فأنا حين أطيع الأوامر الحقيقة للدولة، فأنا لا أطيع سوي ذاتي الحقة وحدها، أعني ذاتي الكلية. لكن إذا ما أخذنا حق الذات الذي يمثل نصف الحقيقة ونظرنا إليه منفصلاً عن حق الموضوع، ودرسناه كما لو كان الحقيقة الكاملة والنهائية لأصبحت، عندئذٍ، شراً من حيث المبدأ فسوف تدعي الذات الفردية في هذه الحالة أنها هي وحدها المشرع المطلق لنفسها، وأنها لا تخضع لأي رقابة أياً كان

نوعها، وسوف يزعم الفرد أنه حر يفعل ما يشاء، وسوف يقيم أهواءه وأحلامه، ونزوات إرادته بوصفها الفوضوي « Anarchism »[1] في مجال السياسة وهو المذهب الذي يركز أهمية خاصة علي حق الذات، وينكر كل وظيفة للدولة.

٥٦١ – وتمر الأخلاقية بثلاث مراحل هي:

١ – الغرض.

٢ – النية والرفاهية.

٣ – الخير والشر.

ولا يمكن أن يقال إن الأخلاق أصبحت موجودة وجوداً حقيقياً إلا في المرحلة الأخيرة وحدها، أما المرحلتان الأوليتان فهما عاملان في المرحلة الثالثة فحسب.

التقسيم الأول

الغرض . . Purpose

٥٦٢ – الإرادة هي بالضرورة الأنا، وهي تعمل أو في حالة أداء الفعل، وهي بذلك تتميز عن المعرفة التي هي الأنا وهي تفكر. ولما كانت الأخلاقية مسألة متعلقة بالإرادة فهي إذن موضوع يتصل بالفعل أو العمل، فلابد للإرادة أن تخرج إلي الفعل. ويمكن للإرادة أن تمارس الفعل في الأشياء الخارجية الموجودة في العالم

---

(١) مذهب سياسي واقتصادي متطرف يري دعاته أن جميع أشكال السلطة الحكومية غير مرغوب فيها ولا ضرورية، والدولة عندهم هي أداة الاستبداد في كل نظام اجتماعي والملكية الفرية مبعث الظلم. ومن ثم ينادون بإلغاد الملكية الفردية والثورة علي الدولة وإقامة مجمع يرتكز علي التعاون الطوعي بين الأفراد ومن قادة هذا المذهب في القرن التاسع عشر: وليم جودون، وبرودون وباكونين وغيرهم (المترجم).

الخارجي وحدها ؛ ومضمون فعلها هو إحداث تغير في هذا العالم الخارجي. لكن لما كانت الموضوعات الخارجية مرتبطة بعضها بجميع الموضوعات الأخرى بحيث لا يوجد موضوع معزول عن غيره، وإنما الكل يرتبط بعلاقة السببية والضرورة، فإن الفعل الذى أقوم به يؤدي إلي سلسلة من النتائج. ولما كان هذا العالم الخارجي هو دائرة العرضية واللامعقول فإنني لا أستطيع أن أتنبأ بجميع النتائج التي يؤدي إليها الفعل الذي أقوم به. إنني حين أقوم بسلوك ما فإنني أضع جزءاً من ذاتي، إن صح التعبير، في هذا السلوك أو أضع جانباً من نفسي في مجري الأحداث الخارجية اللانهائية الذي قد يحملها إلي أجواء بعيدة وغريبة لكني في دائرة الأخلاق، بوصفي محدداً تحديداً ذاتياً لا أسمح بشئ لا يخرج من ذاتي يفرض علي، بل إن ما تريده الإرادة هو وحده الذي يحركها، ويجعلها تعمل لأنها لو ارتبطت بما لا تريده فإنها تكون قد ارتبطت بما ليس منها بشئ وليس هو ذاتها. ولذلك فليس في استطاعتي أن أعزو لنفسي جميع النتائج غير المتوقعة لسلوكي، لأن افتراض مسئوليتي عن حادثة ما يعني افتراض ارتباطها بي، وليس في استطاعتي التسليم بذلك بصدد حادثة لا تقع في مجال وعي حين أعمل أو أسلك سلوكاً معيناً، وبالتالي لا تخرج من ذاتي أنا ؛ ولو فعلت ذلك لانتهكت مبدأ تحديدي لذاتي، ولانتهكت مبدأ حق الذات. وهكذا فإن حق الذات، الذي هو أساس الأخلاقية، (علي نحو ما تتميز عن الأخلاق الاجتماعية) يعني أن الذات ينبغي أن تكون مسئولة فقط عما هو موجود في غرضها.

التقسيم الثانى
النية والرفاهية
Intention - Will - being

٥٦٣ - تستخدم كلمتى الغرض والنية على عادة أنهما مترادفان غير أن هيجل يصر على استخدام الكلمة الأخيرة (النية أو القصد Intention) بمعنى خاص.

أساس حق الذات هو أن ننكر النتائج المرتبة على فعلها والتى لا تستطيع التنبؤ بها على اعتبار أن هذه النتائج ليست نتائج لإرادتها هى، ولكنها نتائج لقوى خارجية أدت بفعل إرادتها إلى سلسلة من الحوادث لم تكن فى الحسبان، وهذه النتائج غير المتوقعة مادمنا ندرس الذات هى نتائج عرضية وطائشة وطارئة لأنها يمكن أن تكون أى شئ.. فأكلى لقطعة من المحار « Oyster » يمكن من الناحية النظرية أن يُحدث أثراً فى انهيار إمبراطورية، ففى استطاعة أى شخصٍ حاذقٍ أن يخترع مجموعة من الحلقات الوسطى فى سلسلة الأحداث، وذلك لأنها عرضية وليست ضرورية، وأنا لست مسئولاً عن النتائج غير المنتظرة لسلوكى ولكن ذلك يعنى فى الوقت نفسه أننى مسئول عن النتائج الضرورية المترتبة على سلوكى، ولابد أن تكون فى نيتى حتى ولو كانت نتائج لا أستطيع بسبب غبائى أو جهلى، أن أتوقعها أو أن اعتبرها موجودة فى الغرض الذى استهدفته. ويصدق ذلك فى جميع الأحوال باستثناء حالات الجنون، أو الاختلال للعقل، أو حالة الأطفال.. لأننى فى جميع هذه الحالات لست موجوداً عاقلاً بالفعل رغم أننى كذلك بالقوة وبالتالى فلا يمكن أن ينظر إلى النتائج الضرورية للفعل على أنها جانب من الفعل ذاته، لأنها هى سلوكى مادمتُ مسئولاً عنها، وهى فى الواقع تؤلف الطبيعة الداخلية الكلية والجوهرية للفعل، فلو إننى صوبت مسدساً نحو رأس شخص ما ثم ضغطت بإصبعى على الزناد فإن النتيجة الضرورية لهذا

الفعل هي مصرع هذا الشخص بصرف النظر عن الأسباب المضادة غير المتوقعة، والضغط بإصبعي على الزناد، وهو كل ما فعلته، عمل في حد ذاته تافه جداً. لكن الطبيعة الجوهرية لفعلي هذا هي أنه جريمة قتل، ولا يكمن ذلك في الفعل نفسه بل في نتيجته. لهذا ينبغي عليَّ أن أعرف النتائج الضرورية لأفعالي. كما ينبغي عليَّ أن أعرف طابعها الجوهري. وهذا الطابع الجوهري للفعل الذي أريده هو ما يسميه هيجل بالنية « Intention ». وإذا كان الغرض يشمل جميع النتائج المنتظرة لفعلي، فإن النية لا تشمل سوى تلك النتائج المنتظرة التي ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالفعل وتشكل طابعه الخاص.

٤٦٤ – إلى جانب أن الفرد وجود كلي فهو أيضاً وجود جزئي، وهو من هذه الزاوية له: رغبات جزئية، وأهداف، وحاجات.. إلخ، وله الحق في إشباع هذه الجوانب الجزئية بأفعاله ما دام مضمونها لا يعارض الإرادة الكلية. ومن هنا كان لكل فعل، بالإضافة إلى الغرض والنية، غايته الجزئية فلو أنني أطلقت الرصاص على شخص ما فإن غرضي يشكل جميع نتائج الفعل المنتظرة والتي تقبلها الإرادة. أما النية في الطابع الكلي للفعل أو النتيجة الضرورية وهي موت الرجل أو القتل. ولكنني لم أرتكب القتل لمجرد القتل وإنما لغاية جزئية تبدو ذات قيمة عندي بوصفي فرداً كأن تكون مثلاً القضاء على منافس لي في الحب، وقد تكون غايتي هذه خيراً أو شراً، وإن كانت التفرقة بين الخير والشر لا تتصل بالموضوع في هذه اللحظة الراهنة لأنها لن تظهر إلا في القسم القادم.

ويمكن أن تكون هذه الغايات الذاتية متساوية من حيث الرتبة والأهمية، أو يمكن لغاية منها أن تندرج تحت غاية أخرى بحيث أن تكون وسيلة لتحقيق ثالثة. وحين تلتئم هذه الغايات في هدف واحد عام فإنها عندئذٍ تشكل ما يسمى بالرفاهية. والرفاهية هي نفسها السعادة « happiness » التي سبق أن استنبطناها تحت عنوان العقل العملي (فقرة ٥١٧) فيما عدا أن الرفاهية تظهر في مجال الأخلاق بوصفها عنصراً أخلاقيا في حين أن السعادة لا تظهر على هذا النحو، فالذات الحق في أن تنشد رفاهيتها وهذا الحق هو جانبها الأخلاقي.

والنظرية التى تحط من قدر الأعمال العظيمة وتخسف بإنتاج العظماء، وتسعى دائماً إلى أن تنسب إليهم دوافع رخيصة وأنانية وغروراً باطلاً وما إلى ذلك، وهى بالضرورة نظرية سطحية لا قيمة لها لما يأتى: أولاً: لأن الإشباع الذاتى للفرد عن طريق عمله، وإرضاء حاجات الفرد وغاياته. وتحقيق رفاهيته، هى كلها حقوق، وبالتالى فهى مشروعة تماماً. ثانياً: هذه الغايات الجزئية لا تغير شيئاً من الحقيقة القائلة بأن الفرد ينجز عملاً عظيماً فإنه ينشد كذلك غاية كلية. فمع أننا نسلم بأن الشاعر وهو يكتب شعره قد يجعل زوجته هو موضع تفكيره. أو حتى أمواله الخاصة. فإنه من الخطأ سيكولوجياً أن نفترض أن ذلك هو دافعه الوحيد. وأن قصيدته لا تمثل عنده غاية كلية فى طابعها وذات قيمة مطلقة.

٥٦٥ - ولقد نشأت النظرة التى ترى أن الأخلاق لابد أن تشن حرباً عواناً ضد الإشباع الشخصى للفرد، وأن على الفرد: «أن يتخلص من كراهية ما يتطلبه الواحد»[1] من نفس الطريقة المجردة فى النظر إلى الموضوع.

التقسيم الثالث

الخير والشر

Goodness & Wickedness

٥٦٦ - لقد طورنا الآن عوامل الإرادة فى الفعل الخلقى وأعنى بها الغرض والنية، والرفاهية، لكن الأخلاق نفسها لا تزال مفقودة حتى الآن. ولقد كانت النقطة التى بدأنا منها فى هذا الفصل هى التناقض الذى ظهر فى حالة الجريمة بين الإدراة وفكرتها الشاملة أعنى بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية. ولقد رأينا أن الرد لابد أن يعمل، ولابد أن يكون لعمله غرض ونية ورفاهية، ولو أننا جمعنا

---

(١) من أقوال الشاعر الألمانى «شيللر» التى أراد بها أن يقلد فى سخرية النظرة الكانطية التى ترى أن الفعل الخير يفقد الخلقية لو صدر عن ميل بدلا من صدوره عن الواجب.

هذه الاعتبارات فستكون لدينا النتيجة الآتية: وهى أن الغايات والنوايا، والأهداف الخاصة بإرادة الفرد لابد أن تتفق مع الإرادة الكلية، وتلك هى الأخلاق. واتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير، فالإرادة الى تتفق مع الفكرة الشاملة للإرادة أعنى مع كليتها تكون فى هذه الحالة خيراً والإرادة التى تعارض الكلية تكون شراً لأنها لاتكشف إلا عن الأهواء والنزوات الخاصة وتجعل من نفسها قانوناً يعارض العقل، ويعارض الكلى. فهذه الأهواء والرغبات والنزوات هى فى جوهرها جزئية وليس لها أى صفة من صفات الكلية: إنها غاياتى أنا فحسب ولا شئ غير ذلك، أو هى أهوائى ونزواتى وإرادتى أنا الخاصة، وبالتالى فليس لها صحة القانون، فما هو كلى فى إرداتى ليس تلك الغايات الجزئية، وإنما هو عنصر العقل، والعقل بوصفه كلياً يمكن أن يكون قانوناً. وإرادتى، بوصفها إرادة عاقلة، كلية، وهى متحدة مع الإرادة الكلية. لكن إرادتى من حيث هى إرادة لا معقولة متعلقة بنزوات طارئة فإنها مسألة خاصة بى أنا، ومن هنا فإن الإرادة التى تنشد العقلانية، والتى تنشد سيادة العقل فى العالم هى الإرادة الخيرة. والواقع أن تعبى «الإرادة الكلية» لا يعنى شيئاً سوى، الإرادة العاقلة، فبمقدار ما تكون إرادتى عاقلة فإنها لن تكون إرادتى فحسب وإنما ستكون كلية لأن العقل هو الكى؛ إنه ما هو مشترك بين الموجودات العاقلة جميعاً فى حين أن إرادتى الخاصة وأهوائى ونزواتى هى شئ خاص بى فحسب، ومن هنا فإننهى حين أريد شيئاً عقلياً فإن إرادتى سوف تتفق مع الإرادة الكلية أو سوف تتفق مع فكرتها الشاملة وهى من ثم خير. أما حين تريد غايات خاصة فحسب، غايات ليست عقلية فإنها ستكون فى هذه الحالة شراً. ولقد سبق أن رأينا أن مجرد إرادتى لغايات خاصة ليس فى حد ذاته شراً لأن هذه الغايات قد تكون فى جوهرها معقولة، ومن ثم كلية على الرغم من أننى قد أنشدها تحقيقاً لرفاهيتى الخاصة أو لسعادتى الشخصية، لكن حين تكون غاياتى خاصة بى أنا فحسب، حين تكون فى طبيعتها ضد الكلى فإننى فى هذه الحالة اقترف الشر.

٥٦٧ - الأخلاق، إذن تعتمد على إرادتنا للكلى والعقلى وفعلها تبعاً له،

فالسلوك الخير هو السلوك العاقل. لكن هذا القول لا يعطينا سوى قاعدة مجردة وفارغة لأنه لا يزودنا بأى إجابة عن السؤال التالى: ما هى الأفعال العاقلة والكلية؟ وما هى الغايات العاقلة والكلية؟ إن النقطة التى وصلنا إليها هى نفس النقطة التى وصل إليها كانط حين رأى أن ما هو جوهرى للعقل الخلقى هو كليته، ومن هنا كان معيار الفعل الخلقى عنده هو قابليته لأن يتشكل فى صيغة قانون عام. لكن ذلك لا يعنى سوى أن الاتساق المنطقى فى الفعلى هو معيار الخيرية كمما سبق أن رأينا، والاتساق المنطقى، أو مراعاة قانون الهوية والتناقض هو أعلى فكرة يمكن لكانط تشكيلها عن العقل، لأن فلسفته لا يزال يسيطر عليها الفهم. وما يطلق عليه كانط اسم العقل هو الهوية المحض وانعدام التناقض، وهما قانونا الفهم، ومن هنا فإنك حين تسلك سلوكاً غير متناقض فإنك، عند كانط، تسلك سلوكاً عاقلاً وهذا هو: السلوك الأخلاقى. وإلى هذا الحد تكون القاعدة الأخلاقية الهيجلية هى ذاتها القاعدة الكانطية: فالفعل العقلى أو السلوك العاقل هو الفعل الكلى. لكن كانط لم يذهب قط أبعد من ذلك، أعنى أبعد من الاتساق المحض فلا شئ جديد يمكن أن يظهر منه. ومن هنا كان من المستحيل أن تستنبط من مبادئه أية واجبات إيجابية أو تعرف ما هى الأفعال العقلية والخلقية.

٥٦٨ - أما المبدأ الهيجلى عن العقل فهو ليس الاتساق المحض، ولكنه الكلى الذى يميز نفسه تميزاً ذاتياً، ومن ثم كان من الممكن عند هيجل أن تستنبط الواجبات الموضوعية من القاعدة التى تقول «اسلك سلوكاً عقلياً» إن كان ذلك لم يحدث حتى الآن. فمازلنا مع أوامر فارغة بأن تعمل ما هو كلى، ذلك لأن الواجبات الموضوعية التى تخرج من هذه القاعدة لا تظهر فى دائرة الأخلاق على الإطلاق لكنها تظهر فحسب تحت عنوان الأخلاق الموضوعية.

ولهذا فعلينا ألا نتوقع استنباط هذه الواجبات الموضوعية فى هذا الفصل وألا نتوقع أن نذهب أبعد من القاعدة العامة: أسلك سلوكاً عقلياً أو أفعل ما هو كلى أما ما الأفعال التى تعتبر كلية وعقلية، ولماذا كانت كذلك فهذه موضوعات سوف تدرسها دائرة الأخلاق الاجتماعية.

٥٦٩ – بقيت ملاحظة أخرى لابد أن نسوقها هنا وهى أن وضع الأخلاق كشئ متميز عن الأخلاق الاجتماعية هو وضع يمثل حق الذات. فالذات تدعى هنا أنها تحدد نفسها على نحو مطلق، وأنها قانون نفسها.

وهذا يعنى أن أننى لن ألجأ إلا إلى ذاتى وحدها للإجابة عن السؤال: ما هى الأفعال الكلية أو العقلية أو الخيرة، أعنى أننى سوف أبحث داخل نفسى، أو داخل صدرى، عن إجابة لهذا السؤال: ولما كنت موجوداً عاقلاً فإننى أدعى أننى أستطيع أن أعرف بيقين مطلق ما هو عقلى، وما هو كلى، وما هو خير من مصادرى الداخلية الخاصة فى وعى وحده. وهذا الموقف هو موقف الضمير الذى يظهر هنا فى دائرة الأخلاق.

٥٧٠ – وإذا أردنا أن نلخص المناقشة سالفة الذكر قلنا: إن الخير يُعرف بأنه اتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة للإرادة هى الإرادة بوصفها كلية، وما هو كلى هو العقل. وبالتالى فالخير يتوقف على السلوك العقلى، عندما تريد الإرادة شيئاً عقلياً فإنها فى الحال لا تكون الإرادة الفردية لكنها تكون عندئذٍ الإرادة الكلية، أعنى اتحاد الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير. أما الشر فهو اتباع الإرادة لأهوائها ونزواتها اللاعقلية ولغايتها الخاصة المعارضة للعقل أو المضادة للإرادة الكلية. ومادامت الطبيعة الجوهرية للإرادة هى كليتها فإن الإرادة التى تريد الشر لا تتفق مع ذاتها الحقة، وإنما هى وجود يناقض نفسه، والضمير هو ادعاء الفرد، بوصفه موجوداً عاقلاً، إنه محدد تحديداً ذاتياً، وإنه يجد بداخل نفسه أو فى داخل عقله الذاتى الخاص العقل الكلى أو قانون الخير.

الفصل الثالث

الأخلاق الاجتماعية

Social Ethics

٥٧١ - استنباط الأخلاق الاجتماعية من الأخلاقية « Morality » على نحو ما ذكره هيجل[1]، غامض إلى أقصى حد، لكن معناه، إن كنت قد فهمته حقاً، هو كما يلي: لقد وصلنا الآن إلى الضمير من ناحية، وإلى الخير من ناحية أخرى لكن الخير فارغ ومجرد تماماً: فهو بغير مضمون على الإطلاق؛ لأنه الصورة الفارغة للكلية فحسب، وتعريفه هو الكلية في حالة فعل لكن من المستحيل أن يقول ما هي الأفعال الجزئية التي تملك هذه الكلية، وهكذا نجد أن الخير في ذاته ليس شيئاً جزئياً أو فعلاً عينياً على الإطلاق لإنه مجرد فكرة عامة أو هو تجريد فحسب، إنه الكلية التي ترادف العدم لأنها بغير مضمون تماماً. والضمير من ناحية أخرى هو هذه الكلية الفارغة نفسها لأنه بدوره لا يعرف ما هي واجباته لكنه يعرف صفة عامة فحسب أنها لابد أن تنبع من ذاته إذا ما كانت له واجبات على الإطلاق، وهو وحده الذي يحكم ويحدد نوع هذه الواجبات أو ماذا عساها أن تكون. ومن هنا فإن الضمير، مثل الخير، خلو من المضمون أو فارغ وتجريد محض، وهو ليس فارغاً، فحسب لكنه كذلك كلي فارغ، لأنه الذات أو الأنا، إنه الأنا = أنا، والأنا هي بالضرورة كلية، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض. كذلك لا نستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلي فارغ. لأنه الذات أو الأنا إنه الأنا = أنا، والأنا هي بالضرورة كلية، ومن هنا فليس في استطاعتنا أن نقول عن الخير شيئاً سوى أنه كلية فارغة أو فراغ محض كذلك لا نستطيع أن نقول عن الضمير شيئاً سوى أنه كذلك مجرد كلي فارغ. ولما كان من غير الممكن أن نحدد أياً منهما أكثر من ذلك، فإنه من المستحيل أن نحدد أى فارق بينهما لأن تحديد أى اختلاف بينهما بمعنى تحديد صفة يملكها أحدهما دون الآخر. ومن ثم فإن ما لدينا الآن هو هوية مطلقة بين الضمير والخير.

---

(١) في « فلسفة الروح » فقرة رقم ٥١٢ - وفي « فلسفة الحق » فقرة ١٤١.

الضمير، فى دائرة الأخلاق، يمثل جانب الذاتية فى حين يمثل الخير جانب الموضوعية. والقول بأن الضمير هو الذاتية الخاصة قول واضح. أما الخير فهو موضوعى لأنه موضوع الإرادة؛ إنه ما تريد الذات أن تفعله أو أن تنجزه فى العالم الموضوعى، ومن ثم كانت هوية الضمير والخير التى وصلنا إليها الآن توأً هى هوية الذاتية والموضوعية فى دائرة الأخلاق. وهذه الهوية بين الذاتية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية هى النظام الأخلاقى «Ethical System» الذى يتألف من: الأسرة، والمجتمع المدنى، والدولة، وهو موضوع الأخلاق الاجتماعية؛ وتقسيم النظام الأخلاقى إلى الأسرة «والمجتمع» المدنى، والدولة لم يحدث، بالطبع، حتى الآن، لكنا سوف نصل إليه بعد مجموعة من الاستنباطات المفصلة، ونحن نذكرها هنا على سبيل التوقع فحسب. إن كل ما علينا معرفته هنا هو أن فكرة الهوية بين الذاتية والموضوعية التى استنبطناها الآن هى بصفة عامة الفكرة الرئيسية فى دائرة الأخلاق الاجتماعية. ذلك لأن النظام الأخلاقى يتألف من المؤسسات الموجودة فى العالم الخارجى، وهى من ثم موضوعية. ولكن هذه المؤسسات أو المنظمات الموضوعية لا تشكل من ناحية أخرى أى آخر غريب يقف فى تعارض مطلق مع الذات، لكنها بالضرورة نتاج الذات نفسها أو إسقاط من الذات لما بداخلها على العالم الخارجى. إنها الذات حين تخرج ذاتها إلى عالم الموضوعية. ومن هنا كانت موضوعية بمقدار ما هى ذاتية سواء بسواء. وما استنبطناه هو بالضبط هوية الذاتية والموضوعية. على أية حال إن هذا الاستنباط لايعطينا سوى الفكرة العامة عن الدائرة التى سوف ندرسها بعد قليل لكنه لا يقدم لنا شيئاً عن المؤسسات الجزئية.

٥٧٢ – النظام الأخلاقى بوصفه مركب المثلث هو وحدة الحق المجرد والأخلاقية. لقد كان الحق المجرد موضوعاً بينما كانت الأخلاقية ذاتية خالصة، أما النظام الأخلاقى فهو وحده الذاتى والموضوعى فى هذه الدائرة.

٥٧٣ – النظام الأخلاقى هو هوية الإرادة مع فكرها الشاملة، وهى هوية كانت تبحث عنها فى دائرة الأخلاق الذاتية لكنها لم تجدها، لأن هوية الإرادة

الجزئية مع فكرتها الشاملة أى مع الإرادة الكلية، كانت إلزاماً محضاً أو شيئاً ينبغى أن يكون لكنه ليس كائناً بالفعل، أما هنا فهذه الهوية موجودة بالفعل، موجودة وجوداً ذاتياً فى صورة منظمات ومؤسسات وهذه المنظمات والمؤسسات تمثل الإرادة الكلية وقد أصبحت موجودة بالفعل، أو هى العقلانية، وقد تموضعت ومن هنا هذه المنظمات تجسد الذات الحقة للفرد. ذلك لأن الذات الحقة للفرد هى العقلانية والكلية، ومن ثم كانت الأسرة والدولة مؤسسات أعلى من الفرد بمقدار ما ينفصل عنها أعنى بمقدار إرادته عن الإرادة الكلية، فالحقيقة الجوهرية للفرد هى الدولة، وما يمكن أن يضاد أو يعارض الدولة فى الفرد هو الجانب غير الماهوى أو غير الحقيقى فيه طبعاً على افتراض أن الدولة هى دولة بعض الطبقات كما حدث بالفعل فى التاريخ. ومن هنا كانت الدولة غاية أعلى من الفرد، ولها الحق أن تطلب منه فى ظروف معينة، أن يضحى بحياته فى سبيل تحقيق غاياتها.

٥٨٤ – وكثيراً ما يساق هذا الرأى الأخير للتدليل على رجعية هيجل، واستعدادة الدائم لكبت الفرد لصالح الدولة. وإذا كنا نصر بإلحاح على النظر إلى مصالح الفرد على أنها بالضرورة تتعارض مع مصالح الدولة؛ فسيكون هذا الاستنباط سليماً، ولكن هيجل يرى أن الدولة هى الذات الحقيقة للفرد. ذلك لأن فرديته ذاتها لا تجد التعبير الكامل عنها إلا فى الدولة لأن الدولة هى ببساطة الذات الحقة للفرد أعنى كليته وموضوعيته. ومن هنا كانت مصالح الدولة هى المصالح الحقيقية والجوهرية للفرد، والتضحية بمصالح الفرد من أجل الدولة هى تضحية من أجل ذاته العليا فقط وليس من أجل سلطة غريبة خارجية.

٥٧٥ – ولنفس هذا السبب فإننا نجد أن الواجبات التى تفرضها على الفرد عضويته فى الأسرة، أو فى المجتمع المدنى، أو فى الدولة، ينبغى ألا ينظر إليها على أنها قيود تحد حريته، بل يجب، على العكس، أن ينظر إليها على أنها تجسيد لحريته؛ لأن الحرية لا تعنى عدم الخضوع للقانون ولا انعدام كل قيد لكنها تعنى أن تحدد نفسك وأن يحكمك قانونك الخاص. والدولة بقوانينها، وتقاليد الأسرة هى بالضبط لك الوجود الموضوعى لذات الفرد الحقيقية، وهو حين يطيعها

إنما يطيع نفسه فحسب، ويجد فيها حريته، أعنى أن الواجب لا يكون قيداً إلا على الإرادة الطبيعية، والأهواء، والرغبات الأنانية والدوافع الجزئية للفرد، وهذه كلها تؤلف الجانب غير الحقيقى فالنظر إلى الزواج مثلاً على أنه يعنى فقدان الحرية وضياعها يمثل وجهة نظر خاطئة لأن الفرد يجد فى الزواج على العكس تحرره.

٥٧٦ – ولقد سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق أن الواجبات الإيجابية للإنسان التى تنعدم فى الكلية الفارغة للأخلاق الذاتية، سوف تظهر تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية، والواقع أن ما استنبطه هيجل بالفعل فى الجزء الحالى من مذهبه ليس هو الواجبات بما هى كذلك، ولكنه المؤسسات أو المنظمات،. لكن العلاقات التى ترتبط بين الفرد ذاته وبين هذه المؤسسات هى واجباته، وعلى ذلك فإذا ما تم استنباط الأسرة؛ لتضمن ذلك فى الحال علاقة بالأبناء، وعلاقة الأبناء بعضهم ببعض، فواجبات كل فريق تظهر كنتيجة طبيعية متوقعة. وليس من الضروى أن نذكر فى كل مناسبة أن مراعاة العلاقة السليمة بين الفرد والمنظمة الفلانية يؤدى إلى كذا وكذا من الواجبات المعروفة جيداً، وأن أداء هذا الواجب المعتاد يؤدى إلى كذا وكذا من الفضائل الجزئية. واستنباط المؤسسة أو المنظمة الفلانية يعنى فى الحال استنباط الواجبات والفضائل المرتبطة بها.

وتمر الأخلاق الاجتماعية بثلاث مراحل هى:

١ – الأسرة.

٢ – المجتمع المدنى.

٣ – الدولة.

التقسيم الأول
الأسرة The Family

٥٧٧- وحدة الذاتية الأخلاقية والموضوعية التى وصلنا إليها فيما سبق يطلق عليها هيجل اسم: الجوهر الأخلاقى. وقد يوحى مثل هذا الاستخدام لكلمة الجوهر بشئ من الحيرة ولارتباك ولكنه على أى حال ليس حجر عثرة لا نستطيع إزالته. فلقد كان الخير أو وحدة الإرادة مع فكرتها الشاملة فى المجالات الأخلاقية مجرد مَثَل أعلى لم يتحقق لكنه الآن موجود بالمفعل. فهو بالقطع موجود فى صورة مؤسسات ومنظمات ومن ثَمَّ ينظر إليه على أنه مادى أو جوهرى .. «Substantial» وتسميته بالجوهر الأخلاقى ليس إلا تعبيراً عن هذه الحقيقة. ونجد أنه يقال بنفس المعنى عن المؤسسات التى سوف تستنبطها الآن إنها مراحل مختلفة للجوهر الأخلاقى.

٥٧٨ - ويوجد الجوهر الأخلاقى فى البداية على نحو مباشر[1] ويتفق ذلك بالطبع مع المبادئ العامة للجدل الهيجلى. والقول بأن العقلانية «Rationality» أو الكلية . . «Universality» لابد أن توجد أولاً على نحو مباشر، لا يمكن إلا أن يعنى شيئاً واحداً أن العقل يوجد هنا لكنه يتخفى تحت قناع الوجدان. . «Feeling» لأن المعرفة فى مرحلة المباشرة هى الوجدان كما سبق أن ذكرنا (فقرة ٤٩٨). والقول بأن أول وجود للجوهر الأخلاقى سوف يتمثل فى إحدى المؤسسات ينتج بالطبع من القول بأننا فى دائرة الأخلاق الاجتماعية؛ وأننا قد استنبطنا بالفعل فكرة المؤسسات بصفة عامة، والواقع أنه ينتج من الواقعة المحض التى تقول إن الجوهر الأخلاقى هو جوهر أخلاقى؛ لأن ذلك لا يعنى سوى أن الفكرة الأخلاقية قد أصبحت الآن مادية أى موجودة ومتجسدة فى صورة مؤسسات موضوعية. ومن هنا فإن أول لون من ألوان

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

الوجود لهذا الجوهر سوف يكون: ١ – مؤسسة. ٢ – تقوم على الوجدن، وتلك هى الأسرة، والوجدان الذى تقوم عليه الأسرة هى الحب.

٥٧٩ – هذا الاستنباط الوحيد للأسرة الذى يقدمه هيجل[1]، ولا يمكن أن يقال عن هذا الاستنباط إنه مقنع؛ ذلك لأننا نجد – حتى بغض النظر عن الاعتبارات التى سقناها فى الفقرة رقم ٢٣٩ عن مثل هذا اللون من الاستنباط بصفة عامة – أن ما تم استنباطه بالفعل هنا هو فكرة وجود مؤسسة تقوم على الوجدان. أما القول بأن هذا الوجدان هو الحب أو تلك المؤسسة هى الأسرة فتلك تحديدات أبعد لفكرة لم تستنبط بعد، فهى بمثابة قفزة فى الظلام. لأن هناك آلافاً من المؤسسات والمنظمات الأخرى يمكن تصورها تقوم، كالأسرة تماماً، على الوجدان. فمجتمع من القتلة يمكن أن يكون تعبيراً عن مؤسسة تقوم على الوجدان: وجدان الكراهية.

كذلك تبدو بقية التفصيلات الأخرى التى يقدمها هيجل هنا تحت عنوان الأسرة عبارة عن استنباطات مهمة للغاية، على الرغم من أن أفكاره العامة عن الزواج تنتج بغير شك من مبادئه على نحو صارم. وتتضمن الأسرة ثلاث مراحل:–

٥٨٠ – الزواج: «الحب هو، بصفة عامة شعور الفرد بأنه متحد مع آخر»[2] ففى الزواج يلغى الشخصان شخصيتهما المستقلة ويصبحان شيئاً واحداً، والوقع أن الأسرة ينبغى أن ينظر إليها كلها على أنها كائن واحد لا يكون أعضاؤه شخصيات مستقلة مادامو لم ينفصلوا وينتشروا فى العالم؛ ليؤسسوا عن طريق الزواج أسراً جديداً، ولهذا السب نجد أن زواج أشخاص من دم واحد

---

(١) فلسفة الحق – فقرة ١٥٨. وهناك إشارة فى موسوعة العلوم الفلسفية (فلسفة الروح فقرة ١٥٨) إلى أن الفرد يجد وجوده المادى الجوهرى فى «الكلى الطبيعى» الخاص به أو فى «نوعه». وهذا القول فيما يبدو يشير إلى استنباط أكثر دقة لفكرة الأسرة من خلال ارتباطها بالجنس أو النوع لكنه غامض لدرجة يصعب معها فهمه أو شرحه.

(٢) فلسفة الحق – فقرة ١٥٨ (ملحق).

الأخوة زواج غير أخلاقى لأن ماهية الزواج تكمن فى أن شخصين مستقلين، يلغيان استقلالهما، وحينما يصبح ذلك مستحيلاً، كما هى الحال فى أعضاء الأسرة الواحدة على اعتبار أنهم ليسوا أشخاص مستقلين، فإن فكرة الزواج لا يمكن أن تتحقق.

٥٨١ - ما دام الزواج تموضعاً ضرورياً للعقل والإرادة الكلية على نحو ما برهن الاستنباط فى مكانه المناسب، فإنه يكون بالضرورة رابطة أخلاقية وغاية مطلقة فى ذاتها إذ يجب ألا ينظر إليه على أنه مجرد فرصة متاحة لإشباع لذة فردية أو تحقيق منفعة خاصة أو آية غاية أخرى من هذا القبيل فطبيعته الجوهرية هى الوحدة الأخلاقية أما مسألة الإشباع الجنسى فهى ثانوية. فالزواج قد يتضمن اللذة، لكنه أولاً وأخيراً هو غاية أخلاقية أعلى من اللذة الفردية، ومن هنا فعلى الرغم من أن الطلاق ينبغى أن يكون مقيداً بقدر المستطاع إذ لا يمكن أن يسمح به لرغبات الأفراد، لأن الزواج بوصفه مؤسسه أخلاقية فهو تجسيد للكلى، وهو بما هو كذلك يمثل حقاً أعلى من الميول الجزئية والأهواء، والنزوات الفردية. ومن واجب الدولة أن تحافظ على هذا الحق الأخلاقى فى معارضة الرغبات الشخصية. ولو أصبح الزواج مجرد فرصة متاحة لتحقيق منفعة الأفراد الذى يتزوجون فإنه لابد فى هذه الحالة أن يسمح بالطلاق وفقاً لرغبات هؤلاء الأفراد بحيث يصبح رهناً بمشيئتهم. أو بعبارة أخرى إذا نظرنا إلى الزواج على أنه مجرد عقد مدنى لأصبح من الممكن فسخه كأى عقد آخر بموافقة الطرفين لكن هاتين النظرتين إلى الزواج خاطئتان وتتجاهلان العنصر الأخلاقى فيه.

٥٨٢ - ولنفس هذا السبب يستخف هيجل بالفكرة الرومانتيكية الحديثة التى تقول إن الأمر الجوهرى فى الزواج هو «العشق أو الغرام». فلا شك أن الميل الشخصى بين الطرفين، والمحبة بينهما، والتعاطف المتبادل، والمشاركة الوجدانية.. إلخ. كل ذلك أمور مطلوبة وهامة ولا يمكن تجاهلها، ولكن التركيز عليها وحدها يعنى إقامة الزواج من أساسه على الوجدان الذاتى. ولاشك من ناحية أخرى أن الزواج يقوم على الوجدان، لكنه الوجدان الذى يجعل من العقل

وحدة محورة، فالعقل يظهر هنا تحت ستار الوجدان، ومن ثم فالزواج يقوم أساسا كفيره من المنظمات والمؤسسات الأخلاقية على العقل. والتركيز على أهمية جانب الوجدان أو على جانب «الغرام» يعنى الحط من الزواج وانزاله من وضعه كمؤسسة موضوعية عقلية إلى مرتبة الاتفاق المحض على إشباع الميول الشخصية للفرد، ومثل هذه النظر إنما تعظم من شأن الجانب الذاتى والجزئى وتعلى من قدره؛ لترفعه على الجانب الكلى والموضوعى. والزواج المنظم بحكمة والذى يقبله الوالدن والأسرة ويقوم على اعتبارات عقلية هو زواج أخلاقى أكثر من الزواج الذى يقوم على الحب أو الغرام الرومانتيكى الخالص. فإذا ما افترضنا أن الزوج أو الزوجة قد تم اختياره بحكمة؛ فسوف تظهر فيهما الثقة والميل والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية، وبصفة عامة سوف يظهر الجانب الذاتى للوجدانية كله فى وقته المناسب.

٥٨٣ - والاحتفال العلنى بالزواج ليس كما يرى بعض الكتاب تقليداً أجوف وشكليات لا معنى لها وبالتالى يمكن الاستغناء عنها أو التخلص منها. لكنه على العكس رمز للعنصر الأخلاقى فى الزواج، ورمز لحق المجتمع والدولة فى الاهتمام به ووجود هذا الحق يدل على أن الزواج ليس مسألة شخصية خاصة بالأفراد لكنه أخلاقية كلية.

٥٨٤ - دخل الأسرة: «Family Mesns»

كما أن الشخص المقرر فى دائرة الحق المجرد، يجسد بالضرورة حريته فى صورة خارجية هى الملكية، فكذلك الأسرة منظوراً إليها على أنها شخص. لابد أن يكون لها ملكية خاصة. ولما كانت الأسرة شخصاً واحداً وليست أشخاصاً كثيرين، فإن هذه الملكية ستكون ملكاً مشتركاً ومشاعاً بين الأسرة كلها رغم أن الزوج قد يقوم هو وحده بإدارتها بوصفه رأس هذه الأسرة. فهو يتولى مسئولية دخل الأسرة بحكم الثقة التى يتمتع بها ويكون لأعضاء الأسرة حق الإعالة والإنفاق والتعليم.. إلخ. من هذا الدخل، وينبغى النظر إلى هذه الأمور لا على أنها امتياز أو منحة لكنه حق يقوم على العقل. والحقوق بالطبع يقابلها واجبات.

٥٨٥ - تفكك الأسرة: «Dssolution of the Family»

تظل وحدة الزواج، أو اتحاد فردين في شخص واحد، في حالة الوالدين مجرد وجدان ذاتي. لكنه يصبح عند الأطفال حقيقة موضوعية، فالوالدان يجدان في الطفل حبهما أو وحدة زواجهما وقد تجسدت أعينهما كموضوع مستقل.

وللأطفال الحق في التعليم من دخل الأسرة. والتعليم يعني أن نغرس العقل الكلي في نفوسهم ببطء، وبالتالي أن نطور الحرية التي يملكونها بالقوة؛ لتصبح موجودة بالفعل عندما تتم هذه العملية وتكتمل يصبح الأطفال أنفسهم شخصيات مستقلة حرة له الحق في حيازة ملكية خاصة، ولها الحق في تأسيس أسرة جديدة عن طريق الزواج. وهذا المسار يشكل ما يسميه هيجل بتفكك الأسرة القديمة.

التقسيم الثاني

المجتمع المدني Civil Society

٥٨٦ - تنتج فكرة المجتمع المدني منطقياً من تفكك الأسرة، فما بقيت الأسرة كأسرة قائمة لا يترتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بعلاقة الشخصيات المستقلة، حتى يحدث تفكك الأسرة؛ فيكتسبون هذا الوضع. فها هنا ينشأ تعدد الشخصيات المستقلة التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً خارجياً بوصفهم ذوات اجتماعية متعددة ومستقلة. وطالما بقوا داخل الأسرة فإنهم لا يكونون غايات في ذاتها، بل تكون الأسرة غايتهم، لأنهم غاية أعلى من الفرد، أما الآن فقد أصبح كل شخص مستقل غايته في ذاته، ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه ومن ثم فكل منهم يميل إلى أن يعامل ذاته وحدها على أنها غاية بينما يعامل كل الأشخاص الآخرين على أنهم وسائل لتحقيق غاياته. ومع ذلك فكل واحد يصبح معتمداً اعتماداً كلياً على الآخرين جميعاً، لأنه بدونهم وبوصفهم وسائل، لا يستطيع تحقيق غاياته؛ وهكذا ينشأ إعتماد متبادل مغلق بين الكل على الكل؛

فكل واحد يستخدم الاخرين جميعاً على أنهم وسائل لإشباع مطالبه. وحالة الاعتماد المتبادل هذه اعتماد الشخصيات المستقلة بعضهم على بعض هو ما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى.

٥٨٧ – وسواء وجد مثل هذا المجتمع المدنى أم لم يوجد بالطريقة التى وصفناها من الناحية التارتخية فذلك سؤال لا علاقة له بموضوعنا. والواقع أنه يمكن أن يكون قد ظهر بالفعل، من خلال تجميع الأسر المتناثرة بواسطة قوة عليا معينة أو بأية طريقة أخرى. لكن ما نحن معنيون به هنا ليس السؤال عن الأصل التاريخى للمجتمع المدنى بل الأصل العقلى أو المنطقى لهذا المجتمع. أما معناه وطبيعته الجوهرية فهى فى رأى هيجل ما سبق أن شرحناه فى الفقرة السابقة وذلك هو استنباطه.

٥٨٨ – عندما كان الفرد لا يزال موجوداً داخل الأسرة فإن الأسرة كانت تعتبر غايته. وهذه الغاية هى بالنسبة إليه غاية كلية فهو لا يقاتل ولا يصارع من أجل نفسه وحدها، ولا من أجل مصالحه الخاصة الفردية لكنه يكافح بالضرورة من أجل الكلية أعنى من أجل الأسرة. لكنه الآن قد ارتد وأصبح ذرة اجتماعية ونظر إلى نفسه وحدها على أنها غاية، ولذا فإن كلية غرضه تختفى؛ لتحل محلها الفردية، أعنى الجرى وراء غاياته الشخصية الذاتية، بيد أن كلية الأسرة هى بالضبط العنصر الأخلاق أو العقلى فيها، ومن ثَمَّ يبدو المجتمع المدنى وكأنه فقد العنصر الأخلاقى؛ ولهذا السبب نجد أن المجتمع المدنى يبدو فى نهاية تحليله أنه يقوم فى الأعم الأغلب على «السعى الذكى أو الحاذق»، وذلك صحيح فى الواقع طالما كنا ننظر إلى المجتمع المدنى على أنه المرحلة الأخيرة فى التطور. لكن كلما سرنا وجدنا أن العنصر الكلى موجود بطريقة مستترة كامنة لبعض الوقت ثم يبدأ فى الظهور التدريجى المتزايد، وتظهر معه العناصر الأخلاقية التى تبلغ ذروتها فى الدولة بوصفها التجسيد النهائى للفكرة الأخلاقية. فالمجتمع المدنى هو تجريد محض أو هو لحظة وحيدة الجانب يتم إلغاؤها فى الدولة.

٥٨٩ – ما يقصده هيجل بالمجتمع المدنى كشئ متميز عن الدولة سوف

نشرحه بعد قليل شرحاً وافياً. لكننا نود الآن أن نلاحظ أن فكرته الشاملة الجوهرية هى أن هناك اعتماداً مبادلاً منسقاً بين الأشخاص ؛ فكل منهم يسعى لتحقيق غاياته الخاصة، وتلك هى أساساً لحظة الجزئية التى يتم هنا التركيز عليها فقد اختفت الكلية التى كانت قد تجسدت من قبل فى الأسرة. وتظهر الجزئية وتبرز كيانها فى القول بأنه لا يوجد الآن سوى أشخاص جزئيين، وأن هؤلاء الأشخاص ينشدون رفاهيتهم الجزئية الخاصة ولا ينشدون الرفاهية الكلية. وهكذا كان السير من الأسرة إلى المجتمع المدنى يطابق سير الفكرة الشاملة « Notion »، أو هو محكوم بسيرها. أول لحظة من لحظات الفكرة الشاملة هى الكلية التى تمثلها هنا الأسرة، أما اللحظة الثانية من لحظة الجزئية التى تتضمن اختفاء العنصر الكلى، ويمثل هذه اللحظة هنا المجتمع المدنى مع ما يصاحبه من اختفاء للعنصر الأخلاقى. ولكن كما أن الجزئية هى مجرد لحظة من الفكرة الشاملة الخالصة، وإذا ما أخذت بذاتها كانت عبارة عن تجريد محال، فكذلك الحال هنا مع جزئية المجتمع المدنى. إن الجزئى إذا ما أخذ على نحو مجرد فإنه يوهم أنه شئ مستقل قائم بذاته بعيداً عن الكلى. لكنه فى الواقع قد خرج من الكلى وهو تجسيد للكلى وسوف يعود إلى الكلى. وتلك هى الحال هنا فالسعى الذاتى اللا أخلاقى الذى يظهر فى المجتمع المدنى هو عامل مجرد محض يقوم مع ذلك على الكلى، وعلى العنصر الأخلاقى، على الرغم من أن أشخاصاً سطحيين يعتبرونه الأساس الأول للمجتمع.

٥٩٠ - المشكلة الطبيعية التى تواجه القارئ المبتدئ فى فهم الفرق بين ما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى الذى درسناه فى القسم الحالى وبين الدولة التى لن تظهر حتى نصل إلى القسم التالى- سوف تختفى لو وضع فى ذهنه أن المجتمع المدنى ليس إلا عاملاً مجرداً فى الدولة، وهذا المجتمع لم يظهر، ولا يمكن له أن يوجد بدون الدولة لو أننا ألقينا نظرة إلى أسماء الأقسام الفرعية فى الدائرة الحالية دائرة المجتمع المدنى لوجدنا أنها تشمل مؤسسات مثل؛ المحاكم (القضاء) والشرطة، والنقابات، فقد نميل إلى التساءل عن الكيفية التى يمكن أن

توجد بها أمثال هذه المؤسسات بدون وجود الدولة، وكيف يمكن لهيجل أن يفترض ظهور الدولة؟! وعما إذا لم تكن المحاكم والشرطة جوانب أساسية للدولة، فلماذا إذن تلحق بلون من المجتمع المدنى ليس هو الدولة، والجواب هو: أن هيجل لم يفترض لحظة واحدة من أن هذه المؤسسات والمنظمات يمكن لها أن توجد بدون الدولة، فالمجتمع المدنى لا يمكن أن يوجد بدون الدولة الذى هو مجرد عامل فيها، وإذا ما نظر إليه بمعزل عن الدولة لكان تجريداً محضاً، ومع ذلك فإنه لهذا السبب نفسه هو تجريد من الضرورى أن يظهر فى السير المنطقى قبل المؤسسة العينية وهى الدولة على الرغم من أنه يظهر فى الزمان بعد الدولة، صحيح أيضاً أن المحاكم والشرطة . . إلخ. هى جوانب ضرورية من الدولة ولكنها فيما يرى هيجل تنتمى إلى الجانب المجرد للدولة، وهذا الجانب هو الذى اسماه بالمجتمع المدنى.

٥٩١ - ومن ثم فالمجتمع المدنى يمكن أن يتميز منطقياً عن الدولة حين يكتمل نموها رغم أنه لا يمكن أن يوجد بدونها، فهو فى بساطة ذلك الجانب المجرد من الدولة الذى ينظر إلى المجتمع فيه على أنه تجمع لأشخاص مستقلين يبحثون عن غاياتهم ويبلغون هذه الغايات لا مستقلين بعضهم عن بعض بل عن طريق بعضهم بعضاً أعنى من خلال عمل للجهاز الاجتماعى كله. والفارق الأساسى بين المجتمع المدنى والدولة هو أن الفرد فى المجتمع المدنى ينظر إلى نفسه على أنه غاية وحيدة لدرجة أنه يصبح غاية جزئية فى حين أن الدولة تعد غاية أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة غايته تصبح كلية.

٥٩٢ - النظريات التى ترى أن الدولة تقوم على المصلحة الذاتية للذكية، ولمذاهب الفردية مثل مذهب هربرت سبنسر الذى ينظر إلى الدولة على أنها وسيلة وآلة تهدف إلى تحقيق أعظم قدر من الرفاهية لكل فرد، والنظرية التى تقول «دعه يعمل» هذه النظريات جميعاً هى أنصاف حقائق لأنها لم تذهب أبعد من وجهة نظر المجتمع المدنى، إنها لم تصل إلى الفكرة الصحيحة عن الدولة، فما أطلقوا عليه اسم الدولة ليس فى الواقع إلا ما أسماه هيجل بالمجتمع المدنى، فهذه

النظريات ليست إلا تجريدات فحسب. والمذهب الذى ينظر إلى الدولة والفرد على أنهما يعارض كل منهما الآخر، والمذهب يضع تناقضاً بين الفردية المطلقة، أو الفوضوية من ناحية، والمذهب الاشتراكى المطلق من ناحية أخرى، ولا يرى فى المجتمع الحالى إلا توفيقاً بين هذه المذاهب جميعاً إنما تقوم كذلك على التجريد نفسه. هى تنظر إلى الجزئى، أعنى الشخص المقرر بوصفه جزئياً مجرداً إلى الكلى أعنى الدولة بوصفه كلياً مجرداً، وتعتقد أن الجزئى والكلى ضدان متعارضان تعارضاً مطلقاً، ومبدأن متضادان لا يمكن أن يرتبطا معاً إلا باتفاق آلى، ولكن الحقيقة أن الكلى والجزئى مجرد عوامل للفكرة الشاملة العينية، وأنهما ليسا مضادات إلا بقدر ما يكونان متحدين، وبدلاً من أن توضع غايات الفرد ومصالحه فى جانب، وغايات الدولة ومصالحها فى جانب آخر ويواجه كل منهما الآخر فى عداء لا يمكن التوفيق بينهما، نجد أن الحقيقة هى أن غاية الدولة متحدان مع ختلافهما كما سيظهر بوضوح حتى نصل إلى نظرية الدولة. وتقوم الآراء التى ناقشناها هنا على الإيمان بوجود تضاد مطلق بين الكلى والجزئى أعنى أنها تمثل آراء الفهم المجرد فى حين أن الطبيعة الحقيقية للدولة لا يمكن أن يعرفها إلا العقل النظرى فحسب الذى يدرك الهوية فى الاختلاف.

٥٩٣ – لحظة الجزئية هى لحظة ضرورية للمجتمع المدنى لكن لحظة الكيلة تظهر وجدوها منذ البداية أيضاً. لأن الفرد لا يبحث الآن إلا عن غاياته الجزئية لا يرغب ولا يعلم ذلك. فنسيج المجتمع مغزول بطريقة تجعل كل فرد يعتمد على الآخرين جميعاً. ومن ثم فكل فرد فى بحثه عن مصالحه إنما يحقق مصلحة المجموع الكلى، فأنا أقوم بعمل ما بغية أن أشبع جوعى، لكن عملى ينفع المجتمع كله، وعلى ذلك ففى المجتمع المدنى نجد أن كل من المبدأين، مبدأ الجزئية ومبدأ الكلية، فعَّال ومؤثر. لكن اتحادهما ليس اتحاداً عضوياً حقيقياً منذ سبق لهما أن انشطرا بوصفهما مبدأين متعارضين يصعب التوفيق بينهما. ولن توجد وحدتهما الحقة إلا حين نصل إلى الدولة.

٥٩٤ – مبدأ الجزئية هو ما سبق أن أطلقنا عليه فى مكان آخر اسم حق

الذات (قارن فقرة ٥٦٠) فهو يمثل حق الفرد فى الحرية الشخصية الذاتية، وهكذا نجد أن حق الذات عمل ضرورى من عوامل تكوين الدولة، ولقد تغاضى أفلاطون فى «الجمهورية» عن هذا العامل، وجعل من الدولة أعنى من الكلى شيئاً مطلقاً فى مواجهة الذات الفردية. ومن هنا كانت الدولة عند أفلاطون تقوم على الكلى المجرد، أعنى الكلى الذى يستبعد الجزئى، ولا تقوم كما كان ينبغى لها أن تكون عن الفكرة العينية الشاملة.

٥٩٥ - يمر المجتمع المدنى بثلاث مراحل هى:

١ - نظام الحاجات.

٢- الهيئة القضائية.

٣ - الشرطة والنقابات.

التقسيم الفرعى الأول

نظام الحاجات System Wants

٥٩٦ - الشخص المستقل ينظر إلى نفسه على أنه الغاية الوحيدة، وينشد تحقيق غاياته الخاصة وحدها. ومادامت هذه الغايات شخصية فحسب وليست كلية فهى حاجاته: حاجته إلى الطعام، والشراب، والملبس، والمسكن... إلخ. ولا يشترط بالضرورة أن تكون هذه الحاجات مادية فحسب لكن المهم أنها حاجات شخصية ذاتية تخلو من عنصر الكلية. ولكن لما كان الفرد يستخدم جميع الأفراد الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته، ولما كانوا هو يستخدمونه بالطريقة نفسها ينشأ نظام من الاعتماد المتبادل فى النسيج الاجتماعى للمجتمع. فأنا أعمل لإشباع غاياتى الخاصة، لكن الآخرين يعتمدون على عمل لإشباع حاجاتهم، وأنا بدورى اعتمد عليهم لإشباع حاجاتى. وبذلك هو نظام الحاجات.

٥٩٧ – ويتكون هذا النظام من عوامل ثلاثة :–

١ – العامل الأول : هو الاعتماد المتبادل، الذى وصفناه الآن تواً. وتظهر هنا الكلية الضرورية للروح البشرى، فالإنسان حتى عندما يستهدف تحقيق غاياته الخاصة وحدها من وراء عمله فإنه لا يستطيع أن يمتنع عن العمل من أجل الكل فهو فى تحقيقه لغاياته يحقق الغاية الكلية، فهذا الإنسان لأنه عاقل يختلف عن الحيوان الذى تدفعه غاية جزئية.

٢ – العامل الثانى : هو العمل، والعمل هو الأداة التى يشكل بها الإنسان المادة الخام التى منحتها له الطبيعة فى صور تناسب إشباع حاجاته. إن الفهم يحلل ويقطع كل حاجة إلى أقسام متعارضة بحيث يصبح كل جزء منها بذاته حاجة جديدة، ويمكن أن يستمر هذا التقسيم الفرعى للحاجات بغيرحدود من حيث التعدد وكثرة الحاجات، ولما كان العمل يتبع هذه التقسيمات التى يقدمها الفهم ويكرس نفسه لإشباع هذه الحاجات الجديدة المتزايدة، فإننا نحصل فى النهاية على مبدأ تقسيم العمل.

٣ – العامل الثالث : هو الثروة، الفرد حين ينتج لنفسه ما يشبع حاجاته فإنه ينتج فى الوقت نفسه للكل أيضاً. وهكذا يظهر رأسمال عام أو كمية كبيرة من الثروة التى يمكن أن ينظر على أنها ملكية المجتمع ككل.

٥٩٨ – وينشأ فى دائرة نظام الحاجات هذا التقسيم المجمتع إلى طبقات أو فئات، ويعبر هذا التقسيم، فيما يرى هيجل عن ضرورة منطقية فهو يقوم على أساس الفكرة الشاملة « Notion ». وتتجمع الأنواع المختلفة من الحاجات فى أنظمة فرعية للحاجات. والأفراد الذين يكرسون أنفسهم لإنتاج الأشياء الضرورية لإشباع كل مجموعة من الحاجات يشكلون فئة معينة أو طبقة خاصة. وهناك ثلاث طبقات رئيسية هى :

١ – طبقة الزراع أو الفلاحين. وهذه الطبقة تقابل أول مرحلة من مراحل الفكرة، وهى مرحلة المباشرة، وهى الكلية التى توجد فيها الجزئية والاختلاف

وجوداً ضمنياً لكنهما لم ينبثقا منها بعد ذلك؛ لأن هذه الطبقة تعيش عيشة بيسيطة وتتصل اتصالاً مباشراً بالطبيعة متقبلة ما تمنحه لها، وهى تعيش بروح التعاون والثقة حيث لم يدخلها الفكر بعد الذى هو لحظة الاختلاف.

٢ - طبقة التجار والصناع. ويقل اعتماد هذه الطبقة على الطبيعة ويزداد اعتمادها على عملها الخاص، وهى تستخدم الفهم فى تحليل الحاجات وفى تشكيل موارد الطبيعة لكى تشبع احتياجاتهم، وهى تلك الطبقة التى تظهر فيها مبدأ الفهم ومبدأ الفكر. إنها تمثل لحظة الجزئية.

٣ - الطبقة الكلية. وهذه الطبقة تشد فى عملها تحقيق المصالح الكلية للمجتمع والدولة، وهى الطبقة الحاكمة التى تعتمد على مبدأ العقل.

٥٩٩ - ومهما يمكن من شئ فمن الأهمية القصوى أن نلاحظ هنا أن هيجل لم يجعل من المولد أو النسب والمحتد.. إلخ، الاعتبارات الأساسية التى تقرر تحديد الطبقة التى ينتمى الإنسان فهو يقول إن الأهلية والمولد، وغيرهما من الأمور العرضية تلعب دوراً لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر وعلى مقدرته فى انجاز وظائف الطبقة التى يتطلع إليها. وهو يلوم أفلاطون لأنه جعل تقسيم الأفراد إلى طبقات وظيفة من وظائف الحكام. وفى ذلك إنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد، وهو ينتقد بشدة نظام الطبقات المغلقة «Caste» السائد فى الهند الذى يجعل المولد العامل الوحيد الحاسم فى تحديد الطبقة.

التقسيم الفرعى الثانى
الهيئة القضائية

٦٠٠ - يتألف المجتمع المدنى من أشخاص، ولأنهم أشخاص فهم لهم حقوق (فقرة ٥٣٢) والواقع أن وجود هذه الحقوق لا يبدو واضحاً فى بداية الأمر. فلقد سبق استنباطها فى بداية دائرة الروح الموضوعى. لكن ما يحدث الآن فى

اللحظة الحالية من سير الجدل هو أن هذه الحقوق التى ظهرت بوصفها حقوقاً عادية خلال الروح الموضوعى كلها تتحول الآن إلى قوانين. ويتم ذلك من خلال الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها. فقد ظهر الآن نسيج موضوعى لمجتمع، وهو موضوعى بمعنى أنه قائم أو مؤسس فى العالم الخارجى. فهو موجود وجوداً محدداً وليس فكرة محضاً. وينتج من ذلك أن العلاقات بين أجزاء هذا النسيج الاجتماعى هى بدورها موجودة وموضوعية أيضاً. لكن خيوط النسيج الاجتماعى هى بدورها موجودة وموضوعية أيضاً. لكن خيوط النسيج الاجتماعى هى أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض، وهى بالضرورة حقوقهم نحو الآخرين. ومن هنا فما كان موجوداً فيما سبق على أنه حقوق عادية موجوداً بطريقة ذاتية عند الشخص وحده أصبح الآن موضوعياً أعنى أنه يوجد وجوداً قاطعاً ومؤسساً تأسيساً حاسماً، ويعرف على أن له صحة وسلطة كلية فى البناء الاجتماعى. وعندما يصبح الحق المجرد على هذا النحو سلطة قائمة فى المجتمع فإنه لا يعود بعدئذٍ مجرداً لكنه يصبح حقاً إيجابياً أعنى قانوناً. وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية.

٦٠١ - (أ) وهكذا يكون الوجه الأول لنظام العدالة أو الهيئة القضائية هو الاعتراف بالقوة الملزمة للحق التى تكتسب بفضل هذه القوة الملزمة خاصية القانون الإيجابى. والسمة الأساسية للقانون هى كليته، ولا تضاف هذه الكلية إلا حين تصبح قائمة، وموجودة وجوداً محدداً فى المجتمع الموضوعى، فالعادات والعرف التى لم تصل بعد إلى مستوى القوانين تعوزها هذه الكلية بالضبط لأنها ليست مؤسسة تأسيساً قاطعاً فى المجتمع، فلا تختلف العادات عن القوانين إلا فى هذه الخاصية، وهى أنها تتسم بالعرضية والاتفاق، وهى ذاتية ومتحيزة وجزئية فى تطبيقها لكنها تكتسب خاصية التطبيق الكلى العام فإنها تتحول إلى قوانين. ومن هنا فإن الأصل التاريخى للقانون القديم إنما يوجد فى العادات. موضوع القوانين هو علاقات الأشخاص من خلال الحق، والخطأ، والجريمة، والملكية،

والعقد، والزواج... إلخ. التى تم اسنباطها بالفعل. لكن العلاقات الخارجية بين الأشخاص هى وحدها موضوع القانون؛ لأن هذه العلاقات هى التى توجد وجوداً موضوعياً فى البناء الاجتماعى. أما ما هو داخلى وذاتى وخاص بالإرادة، أعنى دائرة الأخلاقية، فهى لا تناسب القانون. وهذا هو السبب مثلاً، فى أن القانون لا يتدخل فى العلاقات الداخلية للأسرة، أو فى العلاقات الخاصة بين الزوج وزوجته وأولاده، لأن هؤلاء الأفراد لا يرتبطون ارتباطاً خارجياً بوصفهم أشخاصاً مستقلين. وإنما الأسرة هى بالأحرى شخص واحد والعلاقات بين أعضائها هى علاقات داخلية وذاتية.

العقل يحدد القوانين. أما تحليلها، وتطبيقها على فئات خاصة، وتقسيمها إلى أقسام ثم أقسام فرعية، فهو من مهمة الفهم. ويمكن للتقسيمات الفرعية والتنقيحات أن تستمر إلى ما لا نهاية. ولا يمكن أن نقول إننا فى تطبيق القوانين على الجزئيات التجريبية العديدة فى عالم الوقائع، نستطيع أن نتتبع آثار العقل أو الفكرة الشاملة، لأننا هنا نهبط إلى دائرة المتناهى التى هى دائرة الصدفة والهوى والعرضية. فإذا ما تساءلنا هل هذا الفرد يستحق عشرة دولارات بالضبط أو عشرة ونصف.. إلخ، فإننا لا نستطيع أن نحدد ذلك على أسس عقلية خالصة، ولا يمكن استنباط الإجابة عنه من الفكرة الشاملة.

٦٠٢ - (ب) والنقطة الجوهرية الثانية فى هذه الدائرة هى أن القوانين لابد لها أن تذاع وأن تعرف معرفة عامة. والدليل على ذلك أن استنباطه لا يعتمد على المنفعة، بل على الفكرة الشاملة نفسها؛ لأن القانون هو مجرد حق قائم. والحق يصبح مطلباً مشروعاً للأشخاص بفضل لا تناهى الوعى الذاتى عندهم (قارن فقرة ٥٣٢). فالقانون هى تجسيد لشخصيتى وحريتى. ومن هنا فإنه لا يكون ملزماً إلا حين اعترف بأنه كذلك، ومن حقى أن أعرف واعترف بأن القانون هو القانون. فقبول ما يعترف به عقلى على أنه ذو صبغة عقلية بوصفه ملزماً هو وحده الذى يشكل جانباً من حق الذات. وهكذا فإن القوانين التى تسن فى سرية، أو القوانين التى يجهلها أولئك الذين نتوقع منهم إطاعتها هى

أوامر خارجية غريبة تفرض عليهم، وفرضها على الناس تمثل خرقاً لحق الذات الحرة. ومن هنا فلابد للقوانين أن تذاع على أوسع نطاق ممكن، كما لابد أن تتضمنها النشرات التى يستطيع الجميع قراءتها. أما دفنها فى سجلات غير معلنة أو مذاعة أو كتابتها بلغة أجنبية أو كتابتها لغة أجنبية فتؤدى إلى انتهاك فكرة الحرية.

ولهذه الأسباب نفسها فإننا نقول إن محاضر الجلسات فى المحاكم التى ينفذ فيها القانون لابد أن تعلن للجمهور. وكثيراً ما يعترض الناس على الأهمية إلى يلحقها القانون بالشكليات الفارغة والاحتفالات الخارجية. غير أن الشكليات أو الرسميات المشروعة تقوم على نفس الضرورة التى تقوم عليها الأفعال المشروعة وتنسق وتتشكل وتذاع بناء عليه، وهكذا تجد أن بيع الأرض بدون الالتزام بالرسميات يظل فعلاً ذاتياً خاصاً بإرادة الطرفين. لكن تجسد العقد فى صيغة رسمية يعطى لفعل الإرادة صيغة موضوعية بحيث يكون تحويل الملكية بعد ذلك شيئاً قائماً ومعروفاً، «إرادتى عاقلة، وهى سليمة وصحيحة، وهذه الصحة ينبغى أن يعترف بها الآخرون»[1]. وهكذا تنشأ ضرورة الالتزام بالرسميات. ولهذه الأسباب نفسها ترانا نضع حدوداً من الأحجار حول الأرض ونحتفظ بتسجيل الرهونات.. إلخ.

٦٠٣ - (جـ) الحق، وقد أقيم الآن فى صورة القانون، وهو واقعة موجودة فى العالم. ولهذا فإن عليه أن يدعم نفسه فى العالم، وأن يدافع عن وجوده ضد الأفعال الطائشة غير الكلية التى تقوم بها الارادات الجزئية. كما أن عليه أن يهبط من العمومية إلى الحالات الفردية بحيث يوجد بالفعل فى تفصيلات الحياة. ولكى يتحقق ذلك فلابد أن تكون هناك سلطة منظمة هى المحاكم أو دور القضاء. أما قيام الأشخاص الجزئية بعقاب الخطأ الذى يرتكبه غيرهم وفقاً لأهواءهم وبدافع من مصالحهم الخاصة فذلك هو الانتقام، وهو لا يدعم الحق أو يدافع عن وجوده وإنما

---

(١) فلسفة الحق - فقرة ١١٦ (ملحق).

يخلق خطأ جديداً فحسب (قارن فقرة٥٥١) لكن دور القضاء (أو المحاكم) لا تمثل المصالح الخاصة للفرد وإنما تمثل الحق أو القانون الكلى، كما أن أحكامها تدعم وجود الحق.

ولا يشترط أن تتكون المحاكم من قاضٍ واحد فحسب، فالمسائل المعروضة يمكن أن تطرح على مجموعة من المحلفين كما تعرض على القاضى سواء بسواء.

التقسيم الفرعى الثالث

الشرطة والنقابات

Police & Corporations

٦٠٤ - يقوم بناء المجتمع المدنى على نظام الحاجات الذى يسعى كل فرد فيه وراء إشباع غاياته الخاصة، ومجموعة هذه الغايات تشكل رفاهية هذا الفرد. وليس من الطبيعى فحسب أن يسعى الفرد وراء إشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته بل إن ذلك حق من حقوقه (فقرة ٥٦٤). فالفرد لابد أن يمارس حقه فى تحقيق الرفاهية فى عالم الاتفاقات العرضية التجريبية الذى يميل باستمرار إلى انتهاك هذا الحق.. وضمان رفاهية الفرد وملكيته الشخصية فى مواجهة عوامل الصدفة والاتفاق هو مهمة الشرطة. فإذا استثنينا الجريمة لوجدنا أن الاختيار العفوى والأفعال القانونية ومثل هذه الأفعال التى يقوم بها فرد ما قد تتعارض وتصطدم برفاهية الأفراد الآخرين. وتنظيم مثل هذه المسائل وحماية الفرد من الأضرار يقع أيضاً داخل نطاق دائرة الشرطة، وهو ما يبرر قيام الشرطة بالإشراف والرقابة. حق الفرد فى تحقيق رفاهيته يتضمن بالتالى فى جانبه السلبى، إزالة العقبات العفوية العرضية، ويؤدى ذلك إلى ظهور الشرطة. وهو يتضمن، فى جانبه الإيجابى، الحق فى أن نظيم رفاهية الفرد وتتأسس وتوجد

فى العالم، ويؤدى ذلك إلى ظهور:

(ب) النقابة Corporation

نحن هنا لا ندرس المصالح الكلية للمجتمع، ولكننا نعالج رفاهية الفرد وسعادته الجزئية التى ينبغى أن توجد فى العالم، وأن تتحول إلى شئ موضوعى فى مؤسسة، وذلك لأن لها حق من الحقوق. ومن هنا فإن جماعات الأفراد التى تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقابة، ويحدث ذلك فى الأعم الأغلب فى الطبقات التجارية.

على الرغم من أن النقابة، فى بداية الأمر، تنشد مصلحتها الخاصة، فإن نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجمع، كما يقل السعى الذاتى للفرد نحو إشباع حاجاته. ومادامت أهدف النقابة أوسع، وأكثر إلى حد ما من أهداف الفرد، فإنها تؤدى إلى الارتفاع بالفرد من مستوى نشاطه الذاتى الخالص إلى مستوى النشاط الكلى «لا يشترك المواطنون فى دولتنا الحديثة إلا بأقل القليل فى الأعمال العامة. ومن المهم على أية حال أن نمد الإنسان الأخلاقى بنشاط كلى يرتفع به عن غاياته الخاصة. وهذا العنصر الكلى الذى لا تزوده به الدولة الحديثة دائماً تعطيه له النقابة. ولقد رأينا الآن أن الفرد حين يعمل لنفسه فى المجتمع المدنى فإنه يعمل من أجل الآخرين أيضاً. لكن هذه الضرورة اللاوعية لا تكفى. ولهذا فإننا نجد أننا نصل لأول مرة إلى الحقيقة الأخلاقية والنظرية عن الوعى وإدراك فى النقابة»[1]. والواقع أن هيجل يسوق هنا فكرة نافذة؛ لأن تحديد العمق الذى يتشبع به الإنسان بالروح العام، وهو يحقق غاياته الأنانية بمشاركته فى اجتماعات الغرفة التجرية أو أية رابطة أخرى، وإنما هو مسألة من مسائل التجربة والملاحظة.

---

(١) فلسفة الحق – فقرة ٢٥٥ (ملحق).

التقسيم الثالث

الدولة... The srate

٦٠٥ - لم يقدم هيجل بقدر ما أعلم استنباطاً أصيلاً حقيقياً للدولة ويمكن أن يقال إن الانتقال الحقيقى إنما يقع فى ثلاثة أجزاء فهو يبدأ:

١ - من الفكرة الشاملة الأولى، وفى هذه الحالة لابد أن يبدأ من الفكرة الشاملة عن المجتمع المدنى (أو الفكرة الأكثر تخصيصاً عن النقابة) ثم ينتقل بواسطة حركة منطقية إلى:

٢ - الفكرة الثانية، وهى فى هذه الحالة: الفكرة الشاملة للدولة التى ستفسر عندئذٍ (أو تحدد) وعلاقاتها بالأفكار السابقة بوصفها وحدتهم لو كانت مركباً، أو بوصفها ضداً قد تم إلغاؤه و كان نقيضاً. وكل ما فعله هيجل فى حالتنا الراهنة هو أنه عرض الفكرة الشاملة للدولة، وشرحها مبيناً علاقتها بالأفكار الشاملة السابقة أعنى بوصف الدولة وحدة الأسرة والمجتمع المدنى فليست هناك حركة منطقية دقيقة تسير من فكرة إلى أخرى.

٦٠٦ - والانتقال على نحو ما شرحناه موجود فى الفقرة التالية من كتابه «فلسفة الحق». وتمجد الغاية المتناهية المحددة للنقابة حقيقيتها فى الغاية الكلية المطلقة، وفى التحليل الفعلى المطلق لهذه الغاية. وهذه الغاية المتحققة بالفعل هى أيضاً حقيقة التقسيم الموجود فى الإرادة الخارجية للشرطة التى هى فحسب: الوحدة النسبية للعناصر المقسمة.

وعلى هذا النحو تنتقل دائرة المجتمع المدنى إلى دائرة الدولة[1]. وبعد ذلك يبسط سمات الفكرة الجديدة أعنى خصائص الدولة. ولا تتضمن موسوعة العلوم الفلسفية أو الانتقال على الإطلاق، ولكنها تبدأ فى الحال بتعريف الفكرة

(١) فلسفة الحق فقرة ١٥٦.

الشاملة للدولة[1].

ويمكن أن نشرح الفقرة التى اقتبسناها آنفاً على النحو التالى:

تمثل الأسرة المرحلة الأولى من الفكرة الشاملة، وهى مرحلة الكلية التى تخلو من التمايز، والتى توجد فيها لحظة الجزئية وجوداً ضمنياً فحسب فهى لم تر النور بعد. فالأسرة وجود واحد، أو هو هى وحدة وليس أعضاؤها أشخاصاً مستقلين بل تمتصهم الأسرة فى جوفها. ولا ترى لحظة الجزئية النور إلا عندما تتفكك الأسرة ويصبح أعضاؤها أشخاصاً مستقلين. وفى المجتمع المدنى تنشطر
تفكك الأسرة ويصبح أعضاؤها أشخاصاً مستقلين. وفى المجتمع المدنى تنشطر
لحظتا الكلية والجزئية، وتنفصل الوحدة منهما عن الأخرى (فقرة ٥٩٣). بحيث نجد الجزئى أو أهداف الفرد الخاصة تقف فى مواجهة الكلى أعنى الغايات الكلية للمجتمع، ويؤدى ذلك إلى ظهور التعارض والتطاحن بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة. بين المذهب الفوضوى والمذهب الاشتراكى.

وكلما تقدمنا من مرحلة إلى أخرى فى المجتمع المدنى وجدنا أن الجانبين المتعارضين يقتربان الواحد من الآخر ويتجهان نحو الوحدة. فعلى الرغم من أنهما فى نظام الحاجات يبدوان متعارضين فإنهما مع ذلك يعتمد الواحد منهما على الآخر اعتماداً متبادلاً، ويرتبطان فى الهيئة القضائية (أو المحاكم) إلى حد أن الجزئى والكلى ينسجمان لا من خلال المجتمع، وإنما عن طريق حالات فردية خاصة كما تتجسد الإرادة الكلية للقانون فى هذا المثل الجزئى أو ذاك وفقاً للظروف.. وفى النقابة تتم خطوة أكثر تقدماً، فلقد اتحد الغرض الكلى الآن مع المصالح الشخصية لمجموعة من الأفراد، ولا يشمل هذا الاتحاد بين الجزئى والكلى المجتمع بأسره، ولكنه يشمل مناطق على الأقل منطقة واسعة منه وهى التى تمثلها النقابة، ويتم استكمال هذه العملية فى الدولة حيث يتفق الكلى مع الجزئى اتفاقاً كاملاً. فتصبح غاية الفرد، وغاية كل فرد متحدة مع الغاية الكلية للدولة (فقرة

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٥٣٥.

٥٩٢) ويعطينا ذلك تعريف الدولة، أو فكرتها الشاملة، أعنى أن الدولة هى الوحدة فى الاختلاف للمبدأ الكلى للأسرة والمبدأ الجزئى للمجتمع المدنى. وهكذا ينبغى أن يكون مركب المثلث.

٦٠٧ - ولا يمكن أن يقال إن ذلك استنباط حقيقى أصيل. لكنه وصف مقارن فحسب للمراحل المختلفة التى تمر بالفكرة الأخلاقية فلقد رأينا أننا إذا ما تقدمنا من فكرة المجتمع المدنى إلى فكرة الدولة فإننا نصل إلى اتفاق بين الكلى والجزئى، ولكننا لا نرى أى ضرورة منطقية تحتم علينا أن نسير على هذا النحو. لقد كان استنباط مقولة الصيرورة فى المنطق يعتمد على القول بأن التفكير فى الوجود يجبرنا على التفكير فى انتقاله إلى العدم، والتفكير فى العدم يحتم الانتقال إلى الوجود، وفكرة الانتقال هذه هى فكرة الصيرورة. ورأينا عندئذٍ أن الصيرورة وهى وحدة الوجود والعدم، ولكن لو افترضنا أن هيجل بدلاً من ذلك كان قد أشار كأمر واقع إلى أن الوجود والعدم ضدان، وأن الصيرورة، كأمر واقع أيضاً، تحتوى عليهما، وأنها بالتالى عبارة عن وحدتهما بحيث أننا بانتقالنا إلى مقولة الصيرورة ننتقل إلى المصالحة بينهما - لو أن هيجل فهل ذلك دون أن يبرهن على أننا لا نختار اختياراً عشوائياً أن ننتقل إلى الصيرورة، وإنما ننتقل إلى الصيرورة بضرورة الفكر وحده - لكان هذا الاستنباط غير كافٍ وهذا هو بالضبط ما فعله هنا، فقد أشار فقط إلى أن الأسرة بوصفها مبدأً كلياً والمجتمع المدنى بوصفه مبدأ جزئياً ضدان، وأن الدولة هى وحدتهما، وبالتالى فلو أننا انتقلنا إلى الدولة لوجدنا المصالحة التى ننشدها بينهما.

٦٠٨ - والجمع بين اللحظتين، الأولى والثانية من لحظات الفكرة الشاملة وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهى اللحظة الفردية، وهكذا تكون الدولة فرداً حقيقياً، فهى شخص، أو كائن حى يمايز نفسه ويتفرع بطريقة تجعل حياة الكلى تسرى فى الأجزاء، وذلك يعنى أن الحياة الحقيقية للأجزاء، وهم الأفراد، إنما توجد فى حياة الكل وهو الدولة، وتتحد معها فى هوية واحدة وهكذا لا تكون الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع وأصبح خالداً عن طريق حذف

الصفات العارضة والسمات الوقتية والتركيز على ما هو كلى فيه والفرد ضمناً كلى، لأن الكلية جوهره. والدولة هى الكلى المتحقق بالفعل وبالتالى فهى الفرد وقد تحقق بالفعل وتموضع. وعلى هذا النحو لا تكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته لكن الدولة على العكس هى الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته، ولهذا السبب تجدها تمثل أسمى تجسيد للحرية، فالفرد حين تحدده الدولة فإنما تحدد الآن تماماً ذاته الجوهرية أو ما هو كلى وحقيقى فيه.

٦٠٩ – تلك هى الفكرة الشاملة عن الدولة، ولا شك أن هناك دولاً موجودة لم تصل إلى هذه الفكرة الشاملة للدولة لكنها تشوهها لأنها تجسد مبادئ غير حقيقية لكن وجود مثل هذه الدول الفاسدة أمر لا مفر منه «على الرغم من أن الدولة قد تكشف عن انتهاك المبادئ الحقة، كما أنها قد تكون ناقصة من جوانب شتى، فإنها تضمن باستمرار اللحظات الجوهرية لوجودها لو أنها كانت من الدول الحديثة التى تم تشكيلها.. وهى موجودة فى العالم فى دائرة الهوى، والصدفة، والخطأ. ولا شك أن الشر يمكن أن يتشكل فى ألوان كثيرة، لكن أقبح رجل، وكذلك المريض، والمقعد أو الأعرج، كلهم رجال أحياء» [1].

وعلينا أن نتذكر فقرات كهذه حين نكيل الاتهامات لهيجل ونقول إنه كان يؤمن بأن: «كل ما هو موجود فهو حق» وأنه بالتالى عارض كل إصلاح، وأنه كان رجعياً، وأنه عدو للحرية، ومؤيد للدولة فى جميع المناسبات ضد الفرد. ولا شك أن هيجل كان بالفعل من مؤيدى الدولة لكن السبب هو أنه كان يرى فيها التجسيد الحقيقى لحرية للفرد ولم يكن يعتقد أنها عدو لحرية الفردية بل إنه ينتقد بشدة أولئك الذين يصور لهم غرورهم وخيلاؤهم أن عقلهم هم، وأفكارهم الجزئية هى الحقيقة الكلية التى ينبغى أن تغلب الدول وتحطم آمال الأجيال

---

(١) فلسفة الحق فقرة – فقرة ٢٥٨ (ملحق).

وأعمالهم، فهؤلاء يخفقون فى رؤية هامة هى أن الدولة الموجودة بكل ما فيها من أخطاء، هى عمل من أعمال العقل الكلى الذى يعمل عبر العصور على تحقيق غاياته، فهذه الدول نتاجاً لأهواء هذا الفرد أو ذاك، وإنما هى نتاج للروح البشرى الكلى. لكن ذلك لا يعنى إنكار ما فى هذه الدولة من نقائض وأخطاء ينبغى أن تزول.

٦١٠ – الدولة وجود عاقل. لأنها وجود كلى. وهى ليست كلية مجردة بل عينية بمقدار ما تمتص الجزئى الذى هو ضدها، فى جوفها. وهى من ثم الوجود المطلق النهائى والتجسد الحقيقى، والتحقق بالفعل، للفكرة الأخلاقية والفكرة تصل هنا إلى أعلى تطور لها يسمح به فى دائرة الروح الموضوعى. ذلك لأن التطور الأبعد سوف يخرجها من دائرة الأخلاق إلى دائرة الروح المطلق.

ولما كانت دائرة الأخلاق هى دائرة تموضع الإرادة كانت الدولة هى التحقق الفعلى للإرادة؛ فهو هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة.

٦١١ – ليست الدولة هى الجوهر الأخلاقى فى أعلى مراحل فحسب، لكنها أيضاً الجوهر الواعى لذاته. لقد كانت الأسرة تحتوى على عقلانية أى كلية، لكنها لا تتضمن العقلانية إلا فى صورة وجدان هو الحى، وبالتالى فإن مضمون الأسرة كلى لكن صورتها ليست كذلك لأن الكلية هى بالضرورة فكر وماليس فكراً لكنه وجدان فحسب ليس كلياً من كل وجه فهو كلى فى مضمونه لأن أهدافه وغاياته تتفق مع الكلى لكنه هو نفسه لا يعنى ذلك إنه لا يعرف وإنما يشعر ويحس. أما الكلى المطلق فهو لابد أن يكون كلياً من حيث الصورة والمضمون معاً، أعنى أن غاياته الكلية ينبغى ألا تغلف بوجدان غامض، ولكنها لابد أن تكون حاضرة أمام الوعى فى صورة الفكر. ونحن نبلغ هذه الكلية المطلقة حين نصل إلى الدولة، فهى تسعى عن وعى إلى تحقيق غايات كلية وهى على وعى بالغايات التى تنشدها ،وهى تعرف سبب ما تفعل، فى حين أن الأسرة حين تسلك سلوكاً عاقلاً فإنها لا تفعل ذلك إلا عن طريق الغيرة وحدها.

٦١٢ – القول بأن الدولة عاقل يعنى أنها ليست نتاجاً بالصدفة لقوى

الطبيعة أو لنزوة من نزوات الإنسان. وإنما هى تطور ضرورى مطلق للعقل الكلى أو تجسيد للمطلق. وهى ليست وسيلة لأى شئ آخر. بل هى غاية فى ذاتها. ولأنها غاية أعلى من الفرد. فإنها قد تتطلب من الفرد أن يضحى من أجل غاياتها العليا. ولكنها ليست بالطبع إلا تضحية من أجل الغايات الحقيقية الكلية العقلية للدولة . ولهذا فإن المذهب الهيجلى ينبغى ألا يلوى بحيث يصبح تبريراً للأعمال العشوائية التى يقوم بها الحكام حين يعملون على لتحقيق مآربهم الذاتية الخاصة لا تحقيق الغايات الحقيقية للدولة. كلا ولا هو ينكر الفردية وحرية الفرد وحقوقه. بل على العكس فحرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته وحقوقه لا يمكن لها أن توجد إلا بوصفه عضواً فى الدولة. وحين يشعر أن وجده قد اتحد مع وجودها فى هوية واحدة.

وعلى ذلك فجميع النظريات التى ذهبت إلى أن الدولة تجمع محض للأفراد يقصد به الحماية المتبادلة. أو أن الدولة وجدت لكى تنمى الثروة وتقوى الأعضاء أو أنها اتفاق وعقد يتفق فيه الأفراد على الحد من حرياتهم بشرط أن يفعل الآخرون جميعاً نفس الشئ. كل هذه النظريات مرفوضة لأنها تجعل من الدولة مجرد وسيلة لتحقيق غايات الفرد فى حين أن الدولة هى، على العكس غاية عليا.

٦١٣ – الفكرة الشاملة عن الدولة أعنى ما هى عليه فى طبيعتها الجوهرية وكذلك معنى الدولة ومغزاها وغير ذلك مما سبق أن شرحناه مستقل بالطبع تمام الاستقلال عن موضوع الأصل التاريخى للدول. فقد تكون الدولة قد نشأت عن طريق النصر أو القوة أو بأية طريقة أخرى، فذلك موضع لا صلة له بالأساس العقلى للدولة وطبيعتها.

٦١٤ – المراحل الثلاث للدولة هى:

١ – الدستور أو النظام الداخلى للحكم: أى العلاقة الداخلية للدولة بأعضائها أو علاقة الأفراد بعضهم ببعض.

٢ – القانون الدولى، أو علاقة الدولة بغيرها من الدول.

ويؤدى بنا ذلك إلى :

٣ – التاريخ الكلى.

التقسيم الفرعى الأول
الدستور أو النظام الداخلى للحكم

٦١٥ – « كل شئ يعتمد على وحدة الكلية والجزئية فى الدولة » [١] . وينظر إلى الكلية التى تمثلها الدولة مجردة عن الفرد فى حين أن الجزئية تمثلها الغايات الشخصية ومصالح الأفراد . ويكمن جوهر الدولة الحقيقى فى التداخل العميق لهذين الجانبين أعنى فى اتحادهما العينى فالطرفان الأقصيان حق الدولة من ناحية وحق الفرد من ناحية أخرى لابد من تطورهما إلى حدودهما القصوى بحيث يبقيان مع ذلك داخل الدولة. وأبعد تطور يمكن أن يصل إليه وأعمق تعارض بينهما إنما يعد أغنى وأكثر وحدة عينية يصلان إليها، وأقوى وحد حقيقة سوف تتحقق فى الدولة.

إن الخطأ الذى وقعت فيه الدولة القديمة، بصفة عامة، وهو خطأ انعكس فى جمهورية أفلاطون، هو أنها صورت جانب الكلية وحده وفشلت فى تطوير الجانب الآخر وهو حرية الفرد وحق الذات ومن هنا كانت الكلية التى طورتها كلية مجردة لأنها استبعدت الجزئى، فى حين أن السمة المميزة للدول الحديثة هو أنها طورت حرية الفرد، وبذلك أصبحت الكلية التى طورتها كلية عينية لأنها تضمنت الجزئى، وهذا الخطأ الذى وقعت فيه الدول القديمة، وسمو الدولة الحديثة وتفوقها، والأهمية الأساسية لتطوير مبدأ حرية الفرد إلى أقصى حد هذه المسائل كلها أكدها هيجل مراراً فى فقرات كثيرة. ومن هنا لم يكن شفجلر

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٦١ ملحق.

«Sechwegler» موفقاً فى ملاحظته التى يقول فيها : لقد كان هيجل يميل ميلاً تاماً للفكرة السياسية القديمة التى تخضع الفرد خضوعاً تاماً، وكذلك حق الذاتية لإرادة الدولة[1].

٦١٦ - هذه الوحدة إذن بين الكلية والجزئية تعطينا العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها أو السمات الأساسية للدستور والنظام الداخلى للحكم، وحدة الكلى والجزئى، أو مطالب الفرد ومطالب الدولة تقوم على أساس أن الفرد كلى ضمناً، وأن الدولة بوصفها الكلى المتحقق بالفعل ليست إلا تموضعاً لذات الفرد الحقة. وتظهر هذه الوحدة فى العالم الخارجى بطريقتين أولا : عن طريق أفعال الأفراد أنفسهم لأنهم وهو يبحثون عن إشباع لغاياتهم الخاصة وحدها، فإنهم يكشفون عن نتائج كلية بدلاً من الكشف عن ذواتهم وحدها، وهذا ما نراه فى نظام الحاجات. ثانياً: الأفراد فى الدولة المتمدينة يميلون شيئاً فشيئاً عن وعى لفهم الغايات الكلية للدولة، بدورها، رغم أنها «تلغى» الأسرة من الناحية المنطقية، وتلغى كذلك المجتمع المدنى بما فيه من نقابات، فإنها مع ذلك تحتفظ بهما فى جوفها بوصفهما لحظات «ملغاة». ولهذا السبب ترعى الدولة المجتمع المدنى والأسرة والفرد، وتنمى رفاهيتهم ومصالحهم إلى أبعد حد، وعلى هذا النحو يبدأ المواطنون فى معرفة أن الدولة هى أفضل صديق لهم، وأنها تصون حرياتهم وحقوقهم، وترعى مصالحهم وتنميها، وتحمى ممتلكاتهم وأشخاصهم، وبهذه الطريقة تبدأ العاطفة السياسية والشعور الوطنى فى الظهور والنمو، فليست الوطنية الصحيحة هى العاطفة الهوجاء المنفجرة التى كثيراً ما توصف بهذه الأوصاف، وإنما هى الاقتناع الثابت الراسخ العميق للمواطنين بأن الدولة هى أساسهم وغايتهم الجوهرية أعنى أنها تجسيد لذواتهم وحياتهم.

٦١٧ - الدولة بالضرورة كائن حى «Organism» يستخرج من وحدته الخاصة اختلافاته الداخلية، ويبث فيها الحياة، ويجعلها موجودات مستقلة.

---

(١) شفجلر: «موجز لتاريخ الفلسفة» «استرلنج» الطبعة الرابعة عشر ص ٣٤٠.

لكن مع ذلك يحتفظ بها داخل وحدته الخاصة (فقرة ٦٠٨) وهذه الاختلافات التى سيخرجها من ذاته هى الوظائف المختلفة والفروع المتنوعة للأعمال العامة الموجودة فى الدولة، ولما كانت الدولة تجسيداً للعقل أعنى تجسيداً للفكرة الشاملة، فإن تمايزها الذاتى يسير طبقاً للفكرة الشاملة. أى أن عناصرها ستكون: الكلى، والجزئى، والفردى والجانب الكلى من الدولة هو وظيفتها بوصفها مصدراً للقوانين فهذا الجانب هو الذى يقدم لنا التشريعات المختلفة. أما الجانب الجزئى فهو يوجد فى تطبيق القوانين على الحالات الخاصة ويعطينا ذلك التنفيذ (وهو الذى يعتقد هيجل أنه يتضمن السلطة القضائية) أما لحظة الفردية فهى تتمثل فى شخصية الملك.

وإذا كنا سنسير طبقاً للتسلسل المنطقى لتطور الفكرة الشاملة فسوف تكون لحظة الفردية هى آخر موضوع نعالجه. لكن هيجل عالجه مع ذلك فى البداية ثم ناقش الدستور مع ملاحظات تتعلق بشكل النظام الملكى، ولم يقدم لنا سبباً لقلب التسلسل المنطقى على هذا النحو: والظاهر أن هذه كانت عادة قديمة لإظهار الاحترام لشخص الملك.

٦١٨ – ولابد، قبل أن نناقش الأفرع الرئيسية الثلاث للدولة أن نسوق كلمة حول علاقة هذه الأفرع بعضها ببعض. فهناك أهمية خاصة وكبيرة تقال فى الغالب عن موضوع الفصل بين التشريعات والقضائية والتنفيذية فالرأى الشائع يرى أن كلا من هذه السلطات عبارة عن ضابط ومراجع للسلطتين الأخريين، وبالتالى فإن هذا الفصل ينظر إليه على أنه ضمان للحرية ويرى هيجل أن الفكرة الشاملة وحدها هى التى تستطيع أن تلقى ضوءاً على هذا الموضوع لأن الدولة ليست إلا الفكرة الشاملة، وقد تحققت موضوعياً فى العالم الخارجى. والواقع أن العناصر الثلاثة للفكرة الشاملة تنفصل وتتمايز تمايزاً أصيلاً من ناحية لكنها من ناحية أخرى تحد إتحاداً كاملاً حتى أن كل عامل هو بذاته مجموع الفكرة الشاملة (فقرة ٣١٨) ولهذا فإن أى حديث عن الفصل المطلق، أو الاستقلال الكامل لأحد هذه العوامل عن بقية العوامل الثلاثة هو حيث لا معنى له تماماً،

فالملك، والسلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية لابد لها من ناحية أن تكون منفصلة، ومتمايزة فى وظيفتها تمايزاً واضحا كما هى الحال فى عوامل الفكرة الشاملة. لكن القول بأنها لابد أن تكون مستقلة بعضها عن بعض بحيث تعارض كل منها الأخرى سيكون تجريداً لعوامل عينية ولن يؤدى إلا إلى تفكك الدولة وانحلالها ومن هنا فإن هذه العوامل ينبغى على العكس أن ترى فى حياة واحدة هى حياة الكل العضوى الذى هو الدولة. ولهذا السبب يستحسن هيجل نظام الدستور الإنجليزى الذى يجعل رؤساء الأفرع التنفيذية فى الحكومة أعضاء فى الوقت نفسه فى السلطة التشريعية.

وسوف ندرس الآن الوظائف الثلاث للدولة فى التسلسل الذى سار عليه هيجل:

(أ) الملك ... The Monarch

٦١٩ – الدولة التى اكتمل نموها وتطورها، أعنى الدولة التى تجسد هى وحدها على نحو كامل عناصر الفكرة المنطقية الشاملة، والدولة العقلية تماماً– هذه الدولة تتمثل فى: النظام الملكى الدستورى. ويرى هيجل أنه لابد أن يكون هناك ملك، أما الأشكال الأخرى من الحكومات كالنظام الجمهورى مثلاً فهى عنده نظم ناقصة.

وبرهان هيجل على ذلك. أعنى استنباطه لنظام الحكم الملكى يمكن أن ينحل إلى مرحلتين: الأولى منه صحيحة والثانية فاسدة. أولاً: اللحظة الفردية فى الفكرة الشاملة تتضمن أيضاً العاملين الآخرين، وبالتالى فهى مجموع الفكرة الشاملة، والفكرة الشاملة هى الذاتية (فقرة ٣٢١) لقد كانت الفكرة الشاملة المنطقية نفسها مجرد مقولة أو هى فكر أو محض الفكرة المجردة للذاتية، أما الدولة فهى الفكرة الشاملة المنطقية، وقد أصبح موجودة وجوداً فعلياً، ومن ثم فلحظة الفردية لابد أن تؤدى إلى ظهور مؤسسة داخل الدولة تميل بالضرورة

الذاتية حين توجد وجوداً فعلياً. أو الذاتية تتحقق بالفعل فى ذات معينة أو شخص محدد. لا الذاتية التى تظهر فى مجموعة من الأشخاص، أو طائفة من الناس فمثل هذه الذاتية لن تكون سوى تجريد محض. فالعامل المنطقى للفردية حين يتحقق تحقيق موضوعياً، وحين يوجد وجدواً فعلياً لا يمكن إلا أن يكون فرداً واحداً - أعنى شخصاً لا مجموعة من الأشخاص.

ولقد قلنا إن الفردية تمثل مجموع الفكرة الشاملة كلها، فهى ذاتها العوامل الثلاثة مجتمعة. ويعطينا ذلك فكرة الدولة بوصفها حياة مفردة واحدة، أو كلا واحداً أو كائناً حياً. وتتحكم الحياة الفردية فى الكائن الحى بأسره وتوجه وظائفه المختلفة وجميع أنشطته. ومن ثم فهذه الحياة الفردية الواحدة للدولة، أو هذا المركز الحاكم الموجه، أو هذه الوحدة المثالية العليا التى تجمع فى ذاتها جميع أجزائها لا يمكن إلا أن توجد بالفعل وتتحقق فى فرد واحد موجود، هذا الفرد واحد يجسد ويمثل حياة الكل.

ونتيجة هذا الاستنباط هى أنه لابد أن يكون على رأس الدولة فرد واحد ينسق جميع ألوان النشاط المتعددة، ويمكن أن ينظر إلى هذا الاستنباط على أنه صحيح إلى هذا الحد، لكن لا يستتبع ذلك بالضرورة أن يكون هذا الفرد ملكاً على الإطلاق، فرئيس الجمهورية أو حتى الدكتاتور فى الدولة الأوتوقراطية العسكرية[١]، هو كذلك فرد واحد يتربع على رأس الدولة. ولا شك أنه من الضرورى أن يكون على رأس الدولة فرد واحد باستمرار حتى ولو كان مجرد رئيس للجنة عليا أو مجلس أعلى.. وهذا النظام كما أشار هيجل موجود فى الدولة الناقصة على نحو ثابت لا يتغير فهناك باستمرار، وعلى نحو ثابت شخص واحد، أو رجل سياسة واحد، أو جنرال، أو ملك؛ أو رئيس يتربع على قمة النظام السياسى.

---

(١) الحكم الأوتوقراطى (والكلمة مشتقة من اليونانية بمعنى الحاكم الأوحد) لون من ألوان الحكم الذى تتجمع فيه السلطة فى شخص الحاكم بحيث يكون هو المشرع والمنفذ فى وقت واحد. ولا يكون للقوانين ضابط سوى إرادة هذا الحاكم المستبد (المترجم).

لكن هيجل يوهم القارئ فى الخطوة الثانية من الاستنباط بأنه قام بخطوة أبعد استنبط فيها أن هذا لابد أن يكون بالوراثة. وفى كتابه «فلسفة الحق» يسير الاستنباط على النحو التالى :-

«هذه الذات العليا لإرادة الدولة، هى فى هذه الصورة المجردة بسيطة، وهى بالتالى فردية مباشرة-. ومن ثم فتصورها ذاته يتضمن أنها طبيعية. وهكذا فإن الملك.. مقدر له أن يرقى إلى مرتبة الملك بطريقة طبيعية مباشرة، أعنى بالميلاد الطبيعى»[1] وهو يقول فى «موسوعة للعلوم الفلسفية» : لما كانت هذه الذات.. عبارة عن علاقة ذاتية بسيطة فإنها توصف بخاصة المباشرة، وبالتالى بخاصية الطبيعة – وبذلك نجد أن مصير الأفراد نحو الإمارة يتحدد بالميراث... ويبدو أن معنى هذه الفقرات هو ببساطة على النحو التالى :- لقد تم استنباط الحاكم بوصفه فرداً موجوداً بالفعل، ولأنه موجود فهو هناك أعنى حاضراً أمام الحواس وهو بذلك مباشر، وما يقدم على هذا النحو بوصفه واقعة ليس نتاجاً للروح، ولكنه ينتمى إلى الطبيعة. ومن ثم فالملك هو ببساطة ممثل للطبيعة، أعنى أنه وجد بوسائل طبيعية أى بالمولد ، وهذا الاستنباط بربطه الغامض بين المباشرة والطبيعة والميلاد لا يمكن أن ينظر إليه إلا على أنه استنباط خيالى تماماً، فقد يستطيع المرء وعلى نفس الأسس، أن يقول إن أعضاء السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، حتى الناخبين لابد من اختيارهم بحق الميراث – ما دام هؤلاء الأشخاص يوجدون، بالمثل، على نحو مباشر وهم هناك.

٦٢٠ – الحق أن هيجل يدس هنا فكرته الخاصة، وهو يفضل النظام الملكى؛ ولهذا يحشر الفكرة حشراً فى لحظة الموضوعية للجدل، وأنه يوهم أنه يستنبطها ولا شك أن يعتقد أنه استنبطها بالفعل. لكن كل ما استنبطه فعلاً هو ضرورة وجود فرد واحد على رأس الدولة. وذلك بالطبع يتفق تماماً مع النظام الجمهورى بقدر اتفاقه مع النظام الملكى سواء بسواء .

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ .

٦٢١ – لحظة الفردية تتضمن بداخلها لحظة الكلية والجزئية – ومن ثم فإن الملك بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يصدق تصديقاً نهائياً على القوانين بوصفها نابعة منه (الملك فى الدستور الانجليزى، ولو من الناحية الشكلية. جزء من السلطة التشريعية) والملك من ناحية أخرى، ممثلاً للحظة الجزئية فهو المصدر النهائى للأفعال التنفيذية، إذ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة فى إصدار القرارات أو هو يمثل الإرادة الأخيرة التى تضفى على أفعال وزرائه مشروعية وهكذا تتضمن وظيفة الملك بداخلها عناصر المجموعة الثلاثة.

٦٢٢ – ولا يريد هيجل أن يفهم من ذلك كله أن الملك سلطة مطلقة أو أنه مستبد. فلو أن الملك كان يحكم بشخصه أعنى بأفعاله التعسفية يشرع ويقرر لكان هذا الوضع مناقضاً لسير الفكرة الشاملة وتميزها الذاتى يضمن وجود سلطة تشريعية متميزة. مستقلة إلى أقصى حد ممكن. متفقة مع وحدة الدولة بوصفها كائناً حياً. كما أنه يتضمن سلطة تنفيذية مماثلة فى استقلالها، فالملك يعمل وفقاً لنصيحة مجلس الوزراء. وليس له سوى الفعل الأخير: فعل التصديق الرسمى أو الإرادة الأخيرة التى تمثل وظيفة الأمير. «لأن الوظيفة لا تحتاج إلا إلى رجل يقول نعم، ومن ثم يضع النقط فوق الحروف»[1].

«ولا يعنى ذلك أن الملك يكون عنيداً متصلباً فى أفعاله أو أنه يفعل ما يهواه. ولكنه بالأحرى ملتزم بالمضمون العين لنصيحة وزرائه ومستشاريه، وحين يقوم الدستور فإنه لا يكون له الأعم والأغلب عمل سوى أن يوقع باسمه لكن لهذا الاسم وزناً وقيمة فهو الكلمة الأخيرة والقمة التى لا يستطيع أحد أن يتجاوزها»[2]، وهكذا نجد أن الدولة التى اكتملت عقلانيتها ليست سوى الدولة الملكية لكنها ملكية دستورية.

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٨٠ (ملحق).

(٢) فلسفة الحق فقرة ٢٧٩ (ملحق).

(ب) السلطة التنفيذية The Executive

٦٢٣ - لحظة الجزئية فى الفكرة المنطقية تقابل وظيفة الحكومة التنفيذية فى الدولة. وتعتمد هذه الوظيفة على تطبيق اللحظة الكلية التى تمثلها القوانين والدستور، على الحالات الفردية والمصالح الخاصة، فالسلطات التنفذية «من واجبها العناية بكل شئ جزئى فى المجتمع المدنى، وأن تعمل عن طريق هذه الغايات الجزئية على نشر المصلحة العامة»(١).

ويشير هيجل إشارات ذكية إلى اختيار أعضاء السلطة التنفيذية وواجباتهم وتقسيم الوظائف... إلخ أما إذا كان هذه الملاحظات ناتجة عن الفكرة الشاملة فهذا أمر مشكوك فيه.

(جـ) السلطة التشريعية The Legislature

٦٢٤ - لا تتعلق القوانين بما هى كذلك بهذه الحالة الفردية أو تلك، لكنها مبادئ عامة لنشاط الدولة، ومن ثم فهى تمثل لحظة الكلية وتحتاج لاصدارها وذيوعها وانتشارها ونموها؛ فرعاً منفصلاً من أفرع الدولة هو السلطة التشريعية ولا توجد سلطة تشريعية تقوم بسن قوانين لأول مرة، أو تخلق مجموعة قوانين من العدم. فالقوانين موجودة بالفعل وهى تنمو مع نمو الدستور، ووظيفة السلطة التشريعية هى تطوير القوانين الموجودة وتوسيعها وجعلها مناسبة للمطالب الجديدة كلما ظهرت هذه المطالب.

٦٢٥ - أما فيما يتعلق بتكوين السلطة التشريعية ومشكلة حق الاقتراع فإن هيجل لا يحبذ بصفة عامة وجهة النظر الديمقراطية التى ترى أن للأفراد الحق فى التصويت لانتخاب النواب، لأن الدولة ليست تجسيداً لإرادة مشتركة، أو لإرادة الأغلبية، وإنما هى تجسيد للإرادة الكلية أو الإرادة العقلية بما هى كذلك (٥٤٦) وليس ثمة ما يضمن أن الأغلبية سوف تريد الكلى والعقلى. ولا يعتمد

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٢٧٩ (ملحق).

مبدأ الحرية على إطاعة إرادة الأغلبية، وإنما على إطاعة الإرادة الكلية التى هى تموضع لذات الفرد الحقة.

ويرى هيجل أن حق الفرد فى المشاركة فى المسائل العامة لابد أن يتخذ بالأحرى صوراً وأشكالاً أخرى «فالشعب» إن كنا نعنى بهذه الكلمة كثرة من الأفراد، عبارة عن كتلة غير منظمة ولا منسقة ولا شكل لها. ومن هنا كانت الحكومة التى توجهها هذه الكتلة التى لا شكل لها حكومة غير مرغوب فيها. لكن هذه الكثرة المتعددة تصبح منظمة وعقلية حين تتخذ شكل المؤسسات الموجودة فى داخل الدولة أعنى الطبقات (٥٩٨) والنقابات (قارن فقرة ٦٠٤) وهذه المؤسسات والمنظمات هى بالأحرى التى يبنغى أن تكون ممثلة فى السلطة التشريعية.

ثانياً: يستطيع الفرد أن يجعل صوته مسموعاً، وأن يعبر عن آرائه فى تشكيل الرأى العام، الذى يرتبط بسلاح الصحافة القوى. والرأى العام سوف يوجه الدولة ويسوسها لكنه لن يفرض عليها آراءه. فليس من المناسب أن يقود الرأى العام، أو الكتلة التى لا صورة لها من الأفراد، دفة السفينة فى الدولة. أما الحجة الشائعة التى تقول إن الشعب نفسه، أو الناس أنفسهم، هم خير من يعرف مصالحهم الخاصة «حتى ضفدعة الطين تعرف» فإن هيجل يجيب بأن الناس لا يعرفون ما يريدون ولكى نعرف ما نريد، وفضلاً عن ذلك ما تريده الإرادة المطلقة، وما يريده العقل، هو ثمرة معرفة عملية وبصيرة نافذة، وبالتالى فهى ليست ملكاً للشعب[1]. وفضلاً عن ذلك «فإنا نجد أن كل شئ سليم وكل شئ فاسد عند الرأى العام، أما استخلاص الحقيقة من ذلك فلا يقوم به إلا عظماء الرجال، فالرجل الذى يتنبأ بما يريد وما يقصد، وعندئذ يقوم بانجازه هو عظيم عصره»[2].

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٣٠١ (إضافة).

(٢) فلسفة الحق فقرة ٣١٨ (ملحق).

والحقيقة فى رأى هيجل هى أن الرأى العام يتضمن باستمرار من حيث جوهره، ما هو حق وعقلى. لأن الأساس والمركز الذى يرتكز عليه الفرد هو الكلى، فهو الذى يسيطر ويحكمه تماماً حتى ولو اتبعه إتباعاً أعمى بغير فهم، ولهذا السبب فلابد من تقدير الرأى العام. لكن الشعب أو الجماهير، من ناحية أخرى ليست لديهم الوسائل التى يميزون بها ويرتقون فوق مستوى الغرائز الغامضة إلى مستوى المعرفة المحددة، ومن ثم فغرائزهم المتجهة نحو الكلى لا تتخذ إلا أشكالاً مضطربة غير منظمة. ولهذا السبب علينا أن نحتقر الرأى العام: « ومن لم يتعلم كيف يحتقر الرأى العام فإنه لن ينتج أبداً شيئاً عظيماً » (١).

وعلى ذلك فليس الشعب أو الجماهير، وذلك الجمع الغفير من الناس أو التجمع المحض للأفراد، هو الذى ينبغى أن يحكم أو أن يكون له السيادة سواء فى ميدان التشريع أو التنفيذ. فالحكم لابد أن يتم عن طريق الطبقة الكلية (قارن فقرة ٥٩٨) لكن علينا أن نتذكر جيداً أن عضويّة هذه الطبقة لا تكتسب بالحب أو المركز أو الميلاد أو الثروة، فلكل فرد، لأى فرد، أياماً كان أصله، الحق فى الارتفاع إلى عضوية هذه الطبقة الكلية إذا ما كانت قدراته الخاصة واستعداداته وشخصيته تمكنه من ذلك (قارن فقرة ٥٩٩).

التقسيم الفرعى الثانى

القانون الدولى Interantional law

٦٢٦ – الدولة بوصفها كائناً حياً فهى وحدة مغلقة على نفسها تطوّر تمييزاتها الخاصة وتنمى حياتها داخل ذاتها. فهى فرد وليس تجمعاً محضاً أو كومة من أجزاء بل وجوداً واحداً أو وحدة عضوية. ومن ثم فهى واحد يستبعد، بما هو كذلك، الآحاد الأخرى. وهكذا يكون لها جانب داخلى يتمثل فى علاقتها

---

(١) فلسفة الحق فقرة ٣١٨ (ملحق).

بالأفراد الآخرين من نفس نوعها أعنى الدول الآخرى. وهذه العلاقات، بمقدار ما تعترف بها هذه وتعممها، تشكل ما نسميه بالقانون الدولى.

٦٢٧ - ولما كانت كل دولة فرداً، فإن الطابع الأساسى لعلاقتها بالدول الأخرى يشبه العلاقات القائمة بين الشخصيات الفردية فى المجتمع المدنى (٥٨٦). فمثل هؤلاء الأشخاص شخصيات مستقلة بالضرورة وكذلك نجد، بالمثل، أن السمة الأولى لكل دولة فى علاقاتها بالدولة الأخرى هى استقلالها. وبالتالى فالحق الرئيس للدولة فى القانون الدولى هى أن ينبغى أن يعترف بها وأن تحترم على نحو ما هى عليه، فحتى إذا ما نشبت الحرب بين دولتين فإن كلا منهما يعترف بأن الأخرى دولة مستقلة.

٦٢٨ - وتختلف علاقة الدولة بدولة أخرى عن علاقة الشخص بشخص آخر فى المجتمع المدنى فيما يلى: الأشخاص تعلو عليهم الدولة فى حين أن الدولة لا يعلو عليها شئ فلا سلطان عليها. لهذا فلا يوجد بين الدول دائرة موجودة وجوداً موضوعياً للحق الكلى كما هى الحال بين الأشخاص. وعلى ذلك فإن أفعال الدول تحكمها إرادتها التعسفية، ولابد أن تقوم على أعلى صورة للحق يمكن أن توجد بينها على أساس الاتفاق بين إرادتها أعنى أن صورة الحق هذه هى: حق التعاقد. ويؤدى هذا الحق إلى ظهور المعاهدات Treaties والمحتويات الايجابية للمعاهدات بين الدول ليست جزءاً من القانون الدولى أن يأمر فحسب باحترام هذه الاتفاقيات بصفة عامة. لكن لما كان لا توجد سلطة تعلو على الدول، ولما كانت العلاقات بين الدول لا تحكمها الكلية بل الاتفاق والعرضية فإن هذه العلاقات تتغير وتتبدل باستمرار، والمعاهدات حتى ولو كانت توحى بالالتزام والارتباط الدائم فإنها تصبح فى الواقع عتيقة مهملة حين تتغير الظروف التى أدت إليها.

٦٢٩ - لأنه ليس ثمة سلطة دولية، فإن الخلافات والمنازعات بين الدول لن تحل فى نهاية المطاف إلا عن طريق الحرب أما حلم السلام الدائم فهو فى نظر هيجل ليس إلا حلماً فحسب. كما أن هيجل لا يؤمن بامكان قيام سلطة دولية

فعالة ومؤثرة.

٦٣٠ - ترتبط الدولة من حيث هى فرد مستقل بالدول الأخرى سواء فى السلم أو الحرب. ومن ثم فضبط الشئون الخارجية، وإصدار قرار الحرب والسلم هو جزء من وظيفة ذلك العنصر من عناصر الدولة الذى تمثله اللحظة الفردية وأعنى به: الملك.

٦٣١ - الضرورة العليا السامية للدولة هى تدعيم استقلالها الخارجى، لأنها بدون ذلك الاستقلال تكف عن أن تكون دولة. ومن هنا فإن الفرد لابد أن يكون على استعداد للتضحية بحياته وملكيته لتدعيم استقلال الدولة مادامت حياة الدولة وغاياتها أعلى من حياة الفرد وغاياته.

٦٣٢ - لما كانت الدولة حتى فى حالة الحرب تعترف بأن عدوها دولة أجنبية أعنى فرداً مستقلاً فإنها لابد أن تشن الحرب ضد هذا الفرد بما هو كذلك أعنى ضد الدولة، لا ضد أشخاص معينين، أو ممتلكاتهم أو عائلاتهم... إلخ (١).

---

١٥ - يرى هيجل أن هناك ضرورة عقلية وراء اكتشاف البارود، ذلك لأن هذا الاكتشاف قد ساعد على جعل الحرب إنسانية بأن قلل من معارك المواجهة المباشرة بين الأفراد كما هى الحالة فى معارك المبارزة بالسيف. ومن هنا فإن الجندى يشد زناد بندقيته فينطلق منها الرصاص، ليقتل الأعداء، لا يستهدف إلا قتل الدولة، أما أفراد هذه الدولة فهم أفراد لا يعلم عنهم هذا الجندى شيئاً وربما لو قابلهم لم يكن ليكرهم (المترجم).

التقسيم الفرعى الثالث

تاريخ العالم World - History

٦٣٣ - ترتبط الدول بعضها ببعض كما يرتبط الأشخاص فى المجتمع المدنى فالأشخاص فى المجتمع المدنى يمثلون اللحظة الجزئية، وينشدون غايات جزئية، ويسعون إلى تحقيق مطالبهم وحاجاتهم... إلخ. وكذلك الدول فى علاقاتها بعضها ببعض فهى جزئية وكل منها ينشد مصالحه الخاصة، والجزئى هو بالضرورة الفصل Differentia (بالمعنى المنطقى للفظ) بين الأنواع. ومن ثم فلكل دولة لون خاص وسمات خاصة، وكل دولة تجسد فكرة معينة، أو لكى تكون أكثر دقة، كل دولة تجسد مرحلة جزئية من الفكرة الكلية. والفكرة تفض نفسها فى التاريخ فى مراحل مختلفة من الزمان، والمرحلة السائدة فى حقبة من الحقب يجسدها شعب معين، وهذه المراحل المتتالية تشكل تاريخ العالم، وهذا التاريخ لا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمى، ولكن يحكمه العقل الخالد أو الفكرة ذاتها. وعلى ذلك فالتاريخ ليس خليطاً أعمى من المصادفات، ولكنه تطور عاقل وحين تظهر الفكرة فى تاريخ العالم على هذا النحو فإنها تشكل ما يسمى بروح العالم، وهى روح لأن الروح تعنى فى بساطة التجسد العينى للفكرة.

وروح العالم هذا هو المحكمة الأخيرة والقاضى النهائى بين الأمم فليس ثمة دولة أو محكمة عالمية تصدر أحكامها على الشعوب، وليس من الممكن قيامها والحكم على الدول إنما يوجد فى المصير الذى ينتظرها فى مسار تاريخ العالم.

القسم الثالث

الروح المطلق

Abaolute spirit

مقدمة :

٦٣٤ - كانت نقيضة الروح الذاتى إنه داخلى فحسب، وبالتالى فهو يمثل جانباً واحداً. أما الروح الموضوعى فهو يمثل من ناحية أخرى جانباً واحداً مضاداً. فهو موضوعى وخارجى فحسب. وبذلك فقد افتقد ما هو جوهرى لفكرة الروح ذاتها أعنى الوعى أو الذاتية. فالروح بوصفها نفساً وإحساساً وفهماً ورغبة غريزية كانت واعية وشخصية وذاتية، لكن الروح كما تتمثل فى الأسرة، والقانون الأخلاقى والدولة فهى غير واعية وغير شخصية، ولكنها موضوعية؛ بطريقة خالصة، فالدولة مثلاً، موجودة هناك فى الخارج، أعنى فى العالم الموضوعى، ولكنها ليست وجوداً واعياً، ليست شخصاً أو أنا، أعنى أنها ليست ذاتاً.

وبالتالى فالروح الذاتى والروح الموضوعى موجودات كأطراف قصوى متضادة، فكل منهما يحد الآخر. ومن ثم فكل منهما متناه. لكن من طبيعة الروح نفسها أن تكون لا متناهية، وهكذا تنشأ ضرورة تجاوز الروح لذاتيتها المتناهية وموضوعيتها المتناهية وتصبح روحاً مطلقة لا متناهية. والروح لكى تصبح مطلقة ينبغى عليها أن تتجاوز التقسيم إلى الذاتية وموضوعية وهو التقسيم الذى خلقته داخل ذاتها. بحيث تضم الجانبين معاً فى وحدة عينية. أعنى أن الروح المطلق لابد أن يكون ذاتاً وموضوعاً فى آن معاً.

والروح المطلق بوصفه وجوداً ذاتياً لابد بالضرورة أن يكون لوناً من الوعى البشرى والوعى الفردى. إذ لا يمكن أن يكون وجوداً غير مشخص تماماً كالدولة مثلاً. بل لابد أن يكون وعياً متحققاً بالفعل، موجوداً فى عقول الأفراد أعنى فى موضوع ما. وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنه لابد أن يكون ذاتياً حقيقة.

إنه، إذن، وعى بموضوع ما، لكن ما هو هذا الموضوع..؟ مادامت الهوة

بين الذات والموضوع قد تلاشت فى الروح المطلق، ومادامت الوحدة قد شملتها معاً فإن ذلك لا يعنى إلا شيئاً واحداً هو أن الذات والموضوع متحدان هنا. ولذلك فإن موضوع الروح فى هذه الدائرة هو الروح نفسها، ولاشئ غير الروح ذاتها، ومن ثم فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها.

لكن هناك شرطاً ضرورياً آخر. فالعالم النفس التجريبى يتخذ من الروح أو الذهن موضوعاً لدراسته فى حين أن علم النفس ليس مرحلة من مراحل الروح المطلق. لأن الموضوع الذى يدرسه ويتأمله عالم النفس هو الذهن المتناهى فحسب، أعنى الذهن الذاتى الذى يقابله موضوعه ويحده؛ فعالم النفس يدرس الإحساس، والفهم، والانفعال وما شابه ذلك، وجميع هذه المراحل لذهن يتألف موضوعها من شئ آخر غيز ذاتها كما هى الحال مثلاً عندما يتخذ الإحساس من العالم الخارجى موضوعاً له، فى حين أن الروح المطلق يتخذ من ذاته وحدها موضوعاً وهو من ثم لا متناه، ففيه يتم التغليب على التعارض الكامل بين الذات والموضوع، ولا يمكن أنه يحدث ذلك إلا فى حالة واحدة فقط هى عندما يتحقق الذهن من الذهن من أن موضوعه ليس ذاته، ولذلك فإننا لا يمكن أن نصل إلى مرحلة الروح المطلق إلا حين يتحقق العقل من أن موضوعه الذى يعارضه، أياً كان نوعه، الشمس، أو القمر، أو النجوم. العالم المادى، أو العالم اللامادى ليس شيئاً آخر سوى الروح ذاتها. أعنى حين يتحقق من أنه هو نفسه الوجود بأسره والحقيقة الواقعية بأسرها، وأنه، فى الواقع، المطلق والروح المطلق هو تلك المرحلة النهائية التى تعرف فيها الروح أنها فى تأملها لنفسها فإنها تتأمل المطلق أيضاً. لكن مادام هذا الروح المطلق لا يوجد بالفعل إلا بوصفه الوعى البشرى الذاتى، فقد يقال فضلاً عن ذلك إن الروح المطلق هو المعرفة التى تدرك بها الموجودات البشرية المطلق وكل الطرق التى يمكن فيها للموجودات البشرية أن تعى المطلق؛ سواء عن طريق الفن، أم الدين، أم الفلسفة هى كلها مراحل الروح المطلق.

الروح والمطلق لفظان مترادفان، فالروح المطلق هو ناحية معرفة الروح بواسطة الروح، وهو ناحية أخرى معرفة المطلق عن طريق المطلق، ففى الروح

المطلق وحده يصل المطلق إلى ذاته ويبدأ فى معرفة نفسه على حقيقتها، أو على أنه مطلق حقاً، أو أنه بما هو كذلك الروح التى تعرف نفسها.

٦٣٥ - والارتفاع من الروح الموضوعى إلى الروح المطلق يمكن أن نعبر عنه بلغة فكرة الحرية الشاملة. فالمضمون الأساسى للروح البشرى هو الحرية. وتتحق هذه الحرية، إلى حد ما، فى الدولة لأن الإنسان حين تحكمه الدولة فإنه يحكم نفسه (٥٧٥). لكن الدولة، مع ذلك، لما كانت مؤسسة موضوعية خالصة فهى شئ غريب عن ذاته أو هو شئ آخر غير نفسه، وبالتالى فحريته حرية ناقصة[1]. فالروح الحرة على نحو مطلق لا يمكن أن تكون إلا تلك الروح التى تلغى إلى الأبد كل ألوان الآخرين، وبالتالى فالروح التى تعرف نفسها على أنها الحقيقة الواقعية بأسرها، والتى لا ضد لها. والتى ترى فى ذاتها كل الوجود، هى الروح تماماً. ومادامت الحرية، والتحديد الذاتى، واللامتناهى، ليست إلا ثلاثة ألفاظ تعبر عن فكرة واحدة، فإن الروح بوصفها روحاً مطلقة تصبح لا متناهية من كل وجه. إننا حتى الآن لم ندرس سوى العقل المتناهى فحسب، لكننا فى الفن، والدين، والفلسفة نجد أن العقل البشرى قد أصبح لا متناهياً.

٦٣٦ - مضمون الروح المطلق هو إدراك المطلق، ومادام المطلق والله لفظين مترادفين، فإن هذه الدائرة هى بصفة عامة دائرة الدين، فهى ليست شيئاً آخر سوى معرفة الله، أو إدراك الإلهى والخالد ويتخذ إدراك المطلق ثلاثة طرق تعطينا ثلاث مراحل للروح المطلق هى: ١- الفن. ٢- الدين (واللفظ يستخدم هنا بمعنى ضيق جداً). ٣- الفلسفة.

٦٣٧ - مادام الروح المطلق، كما أشرنا الآن تواً، هو وحدة الروح الحر اللامتناهى تماماً، فإن المراحل السابقة ينبغى أن ينظر إليها على أنها تمثل مراتب تحرره المتدرج المتتالى من كل شرط متناه - وسوف تظل آثار المتناهى عالقة بالروح فى ميدان الفن والدين. أما دائرة الفلسفة فهى وحدها الدائرة التى تصبح الروح فيها حرة ولا متناهية تماماً.

---

(١) فلسفة الفن الجميل ترجمة أوسملستون الجزء الأول ص ١٣٥ وما بعدها.

٦٣٨ – أما فيما يتعلق بالموضوع الذى أثير حوله جدل طويل وأعنى به موضوع العلاقة بين الفن والدين والفلسفة، فإنه ينتج مما سبق أن ذكرنا أن المراحل الثلاث متحدة فى الجوهر وإن كانت مختلفة فى الشكل. فجوهر أو مضمون المراحل الثلاث كلها شئ واحد هو الخالد الأزلى اللامتناهى والالهى، وباختصار، هو المطلق. والهدف، أما الغايات من المراحل الثلاث هو إدراك الحقيقة المطلقة وهى تختلف بعضها عن بعض بمقدار ما تختلف الصورة التى تبدو فيها الحقيقة المطلقة أمام الوعى. أما هذه الصور فسوف نراها فى الصفحات القادمة. أما الآن فإن مما سبق أن ذكرنا يمكن أن نستخلص النتيجة الآتية؛ وهى أن الفن بوصفه المرحلة الأولى فهو أدنى الصور التى يدرك فيها الخالد الأزلى وأقلها اكتمالاً. أما الصورة التى يشكل فيها الدين فهى تأتى فى مرحلة أعلى تالية لكن الفلسفة هى وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق. وفضلاً عن ذلك فما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلا شيئاً واحداً فحسب فإن علوها النسبى أو إنخفاضها النسبى إنما يرجع فى النهاية إلى الصورة. فالدين يتضمن الحقيقة الأساسية التى تتضمنها الفلسفة لكنها يعبر عنها على نحو أدنى من تعبير الفلسفة ولابد أن نترك العرض التفصيلى لهذه النقاط للفصول القادمة.

الفصل الأول

الفــــن

ART

التقسيم الأول
الجمال بصفة عامة
Besuty in general

٦٣٩ – الشكل الأول الذى يدرك فيه العقل المطلق، طبقاً للمبادئ العامة هو شكل مباشر. ومادام مضمون جميع الأشكال التى يدرك فيها المطلق واحداً أعنى أنها هى المطلق نفسه، فإن هذه المباشرة لابد أن نلحق بالصورة التى يدرك فيها المطلق. ولهذا فلابد أن يتجلى المطلق أولاً تحت قناع المباشرة. أعنى تحت قناع الموضوعات الحسية الخارجية. وتألق المطلق وإشعاعه من خلال أقنعة العالم الحسى هو الجمال[1]. فمن الجوهرى لفكرة الجمال أن يكون موضوعا حسياً، أعنى شيئاً بالفعل أمام الحواس كالتمثال، أو المعمار أو الأصوات الموسيقية الجميلة، أو أن يكون، على أقل تقدير، تصويراً ذهنيا لموضوع حسى كما هى الحال فى الشعر. ولابد أن يكون فرداً عينياً، إذ لا يمكن أن يكون تجريداً فالموضوع الجميل يتجه إذن إلى الحواس، لكنه يتجه أيضاً إلى العقل أو الروح، لأن الوجود الحسى المحض، بما هو كذلك، ليس جميلاً، لكنه يصبح جميلاً حين يدرك العقل تألق الفكرة من خلاله.

٦٤٠ – ما دامت الفكرة هى الحقيقة المطلقة فإنه ينتج من ذلك اتحاد الحق والجمال لأن كلا منهما هو الفكرة. لكنهما متمايزان أيضاً فالجمال هو الفكرة حين تدرك فى إطار حسى وحين تدرك الحواس سواء أكان فى الفن أم فى الطبيعة. أما الحقيقة فهى الفكرة حين تدرك فى ذاتها أى بوصفها فكرة خالصة، وهى لا تدرك بما هى كذلك عن طريق الحواس بل عن طريق الفكر الخالص أعنى عن طريق الفلسفة.

٦٤١ – كل مرحلة من مراحل الروح مثل: الأسرة، الأخلاقية، الدولة هى

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

مرحلة من مراحل الفكرة. وتسمى الفكرة فى الدائرة الحالية باسم: المثل الأعلى Ideal . والمثل الأعلى هو تلك الصورة الخاصة للفكرة التى تدرك فيها بطريقة حسية: إنه الفكرة لا فى ذاتها بل كما تتجلى فى عالم الحس.

٦٤٢ - السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن للفكرة، أو المطلق أن يتجلى فى موضوع حسى..؟ على المرء هنا أن يسترجع الشرح الذى سقناه عن الفكرة فى المنطق، فالفكرة الشاملة Notion، بما هى كذلك، لم تصبح بعد الفكرة Idea، لأن الفكرة الشاملة هى الذاتية (قارن فقرة ٣٢١)، والفكرة Idea هى الوحدة العينية للفكرة الشاملة Notion مع موضوع، أو مجموعة من الموضوعات التى تشعر أنها تدرك بوصفها كثرة فى وحدة فإننا نعرف أن عامل الوحدة فى هذه الحالة، هو جانب الذاتية أو الفكرة الشاملة، وأن عامل التعدد هو جانب الموضوعية (٢٨٣). ومثل هذا الموضوع جميل لأنه يبرز الفكرة فى صورة حسية موضوعية، فهو ليس وحدة آلية بل وحدة عضوية. فليست الجوانب المختلفة للموضوع التى تتجمع على هذا النحو مجرد تجمع محض مثل كومة الحجارة التى إذا انفرط تجمعها لا تفقد ذاتها بل تظل على ما كانت عليه تماماً، لأن كل عضو من أعضاء هذا التجمع محايد بالنسبة للأجزاء الأخرى. لكن الأجزاء فى الوحدة العضوية، على العكس من ذلك، لا يكون لها معنى بوصفها أعضاء فى الكل، كما أن الوحدة، من ناحية أخرى، لا معنى لها، أو حتى وجود، بعيداً عن الأعضاء التى تتألف منه، فالموضوع الجمالى، أو العمل الفنى، هو بالضرورة كائن حى.

٦٤٣ - والصورة الحسية الأولى التى تتجلى فيها الفكرة، وبالتالى أول صور الجمال، هى الطبيعة. فالطبيعة هى الفكرة فى الآخر. وما دامت الفكرة هنا ليست فكرة خالصة، أعنى ليست الفكرة فى ذاتها، وإنما هى الفكرة مطمورة فى وسط خارجى حسى، فإن الطبيعة بالتالى جميلة. لكن هناك درجات للجمال فى الطبيعة. فإذا ما نظرنا إلى أدنى مرتبة من مراتب الطبيعة وهى المادة الجامدةبما هى كذلك، لوجدنا أن الفكرةمدفونة فى هذه المادة أعنى فى الخارج حتى أننا لا نكاد

نراهامن الناحية العملية. فأجزاء قطعة الحديد محايدة بعضها بالنسبة لبعض، ولو انفصلت لظلت كما هى. ولهذا فإنه يصعب اعتبار مثل هذا الموضوع جميلاً. وإذا ما ارتفعنا درجة أعلى لوجدنا أنفسنا أمام موضوع كالنظام الشمسى، حيث نجدها هنا اعتماداً متبادلاً من الأجزاء بعضها على بعض، كما نجد فضلاً عن ذلك مركزاً للوحدة هو الشمس. لكن العلاقات بين الأجرام السماوية فى مثل هذا النظام لاتزال تحكمها القوانين وحدها. بالإضافة إلى أى الوحدة بدلاً من أن تكون فكرية تنفذ فى الأعضاء ولا تنفصل عنهم، نجد أنها على العكس موضوع مادى منفصل هو الشمس. فالوحدة هنا هى نفسها أحد الأجزاء. ولهذا فإننا لن نجد الجمال الحقيقى إلا عندما نصل إلى الظواهر الطبيعية العضوية، أعنى: الحياة. ذلك لأن جميع الأجزاء فى الكائن الحى ترتبط فى وحدة مثالية هى النفس النافذة فى الكائن الحى، فاليد المبتورة ليست يداً. إذلا يكون لها وجود، كيد، بعيداً عن وحدة الكل؛ ولهذا كانت الحياة فى النبات والحيوان جميلة. والحياة الحيوانية أعلى من الحياة النباتية لأنها تبرز الفكرة، أعنى الوحدة فى الاختلاف، على نحو أكثر اكتمالاً.

٦٤٤ – ومهما يكن من شئ فإن الجمال فى الطبيعة يكشف عن نقائض خطيرة لأن العامل المهم أكثر من غيره، فى إبراز الجمال الحقيقى هو اللاتناهى والحرية، فالفكرة بما هى كذلك لامتناهية على نحو مطلق. وتتألف الفكرة من عوامل ثلاثة هى:

(١) وحدة الفكرة التى تظهر فى (٢) الاختلاف والتعدد والموضوعية التى تتحول إلى (٣) وحدة عينية تعلو على العاملين السابقين، وما هو جوهرى هنا هو أن الفكرة الشاملة نفسها هى التى تظهر فى الاختلافات والتنوعات التى تكشف عنها ثم تتغلب على التميزات الموجودة بداخلها والتى خلقتها هى نفسها، وتطورها الكامل هو تطور صادر عن منابعها الخاصة، وهى على هذا النحو تحدد نفسها تماماً لتكون لا متناهية وحرة. وعلى ذلك فلابد للموضوع الجميل، إذا أراد أن يعبر بحق عن الفكرة، أن يكون هو نفسه لامتناهياً وحراً، لابد أن يكون

كائناً حياً يستخرج من جوفه جميع الاختلافات بحيث تبدو، فى وضوح، أنها خارجة عن الوحدة المثالية التى هى نفسه Suol.

صحيح أن الكائن الحى، إذا ما نظر إليه على أنه جزء من الطبيعة، يحدد نفسه بمعنى ما، ومع ذلك فهو بوصفه مجرد حلقة فى شبكة لا متناهية من الضرورة الطبيعية فهو غير حر، فالحيوان مثلاً تحدده بيئته تحديداً كاملاً وحتى الإنسان بوصفه جزءاً من الطبيعة فإنه يتحدَّد تحديداً خارجياً كذلك. فهو، جانب كبير جداً من أفعاله، يسلك تحت ضغط الحاجات الطبيعية والمادية المختلفة، إذ تشمله هذه الشبكة الهائلة من الضرورة القائمة فى الكون.

ومن ثم فجمال الطبيعة ناقص أساسا بسبب تناهى الموضوعات الطبيعية. ولو كان العقل البشرى مؤهلاً لإدراك المطلق فى صورة حسية، وهو مسلوب الروح فى المرحلة الحالية، فلابد أن يرتفع الطبيعة. لابد أن يخلق لنفسه موضوعات الجمال، وهكذاتنشأ الحاجة إلى الفن. فالفن، وحده هو الجميل حقاً. وجمال الطبيعة أدنى مرتبة من جمال الفن بنفس الدرجة التى نقل بها الطبيعة بصفة عامة عن الروح لأن الفن هو خلق للروح.

ولقد ذهب النقاد فى نقدهم لعلم الجمال عند هيجل إلى أنه كره جمال الطبيعة أكثر مما ينبغى، وأنزله منزلة أدنى مما ينبغى : وقد يكون لهذا النقد ما يبرره.

٦٤٥- لقد وصلنا إلى الموضوع الأصلى لعلم الجمال أو جمال الفن وكل قطعة فنيةتمثل جانبين متميزين يرتبطان، مع ذلك، فى وحدة واحدة. وهذان الجانبان هما:

١ - جانب الوحدة Unity والوحدة هى الفكرة الشاملة قبل أن تخرج إلى التعدد والموضوعية. ومع ذلك فالفكرة الشاملة هى الذاتية ومن ثم فهذا الجانب من العمل الفنى هو بالضرورة ذو طبيعة ذاتية إنه المعنى الروحى، أو المغزى الداخلى، أو نفس Suol العمل الفنى (الذاتية)، ويمكن أن يسمى بصفة

عامة بالمضمون الروحى أو ببساطة المضمون فحسب مضمون العمل الفنى. ومع ذلك فهذه الوحدة لا تظل وحدة مجردة، مغلقة على نفسها لكنها تظهر فى :

٢ - تعدد الاختلافات. وهذا هو الجانب المادى الحسى الموضوعى من العمل الفنى. ويمكن أن يسمى بصفة عامة بالتجسيد المادى أو الشكل. وهذا التجسيد المادى الذى تتجسد فيه الفكرة فى فن العمارة يتألف من مادة جامدة: من حجارة. لكنه فى التصوير هو اللون أو الضوء، وفى الموسيقى هو الصوت وفى الشعر هو التصوير الذهنى. هذان الجانبان لا ينفصلان بل يتحدان وحدة كاملة حين نصل إلى التجسيد الكامل للفكرة فى صورة مادية فإننا نصل إلى اكتمال المثل الأعلى.

٦٤٦ - مادام العمل الفنى لابدأن يكون لا متناهياً وحراً ومحدداً تحديداً ذاتيا فسوف يستبعد من جانبه المادى كل ما يوجد فى تخارج خالص وعرضية كاملة، وهو كل ما لا نستطيع أن نتبين أنه خرج من الوحدة الداخلية أو المضمون الروحى وتحدد عن طريقه. ومن هنا فإننا نحذف فى فن التصوير أو الرسم التخارجات الخالصة: كالبثور الجلدية، والجروح، والمسام، والكدمات.. وما إلى ذلك. لأن مثل هذه الجوانب لا تعرض شيئاً عن النفس الداخلية، أو الذاتية، التى نفترض تجليها. كما أن الفن لا يقلد الطبيعة تقليداً أعمى، بل على العكس إنه يستهدف أساساً التخلص من التخارج الخالص والعرضية التى لا معنى لها فى الطبيعة. وإذا ما اتخذ من موضوعات الطبيعة مادة له فإن عليه أن يكشف عما فيها من العناصر اللاجوهرية، الخالية من النفس، والسلسة الجامدةمن العرضيات والتخارجات التى تحيط بها وتطمس معناها، وأن يعرض فقط تلك الملامح التى تبرز النفس الداخلية أو الوحدة.

٦٤٧ - وإذا لم تكن وظيفة الفن محاكاة الطبيعة ولا بث الوصايا والتعاليم الأخلاقية. فإن استخدام الفن كوسيلة من وسائل التهذيب الأخلاقى هو انتهاك لصفة اللانهائية التى رأينا أنها صفة جوهرية بالنسبة له. لأن ما هو غاية فى ذاته هو: وحدة اللامتناهى، أما ما يستخدم كوسيلة لغاية أخرى أبعد منه فهو تابع

لغيره متحدد بشئ آخر غير ذاته، وبما أن الفن محدد بذاته فهو غاية فى ذاته.

٦٤٨– ولهذا السبب نفسه، أعنى حرية الفن ولاتناهيه، نجد الفنان كثيراً ما يتخذ مادته من العصور الماضية، ويفضل باستمرار ما يسمى بالعصر البطولى. فليس العصر الأكثر تمديناً هو أنسب الموضوعات لمادة فنه. ففى الشعر الدرامى والغنائى؛ مثلاً، نجد من الضرورى أن تظهر الشخصيات حرة وتحدد نفسها أعنى أنها لابد أن تكون موجودات مستقلة ينبع نشاطها بأسرها من ذات نفسها فلا يفرض عليها شئ من خارج ذاتها. لكن فى الدولة المنظمة تنظيماً عالياً نجد الأنشطة البشرية تتحدد بواسطة العرف والقانون عامة بواسطة ضغط المجتمع المنظم، وها هنا لا يكون الإنسان حراً، والمقصود بالعصر البطولى ذلك العصر الذى لا يزال من الممكن أن توجد فيه شخصيات عظيمة مستقلة. وما تقوم به هذه الشخصيات من أفعال إنما يصدر عن طبيعتهم الخاصة ذاتها. وفى المجتمع الذى يسوده التماسك مع الحرية، حيث يكون كل فرد سيداً لنفسه حيث لا يصبح الناس مجرد تروس فى جهاز الدولة، نصل إلى أنسب وضع لعرض الحرية والاستقلال والتحدى الذاتى. فأبطال «الإلياذة» أخيل، وأجاكس Ajsx وغيرهما لا يخضعون إلا خضوعاً إسمياً لقيادة «أجاممنون» لأن كل الأبطال هم فى الواقع سادة أنفسهم فهم مستقلون تماماً يأتون ويغدون وفقاً لمشيئتهم، يقاتلون أو يمتنعون عن القتال كما أرادوا. فحين يشعر أخيل أنه أهين ينسحب من القتال غاضبا ويرفض مساعدة اليونانيين. ولم يفكر أجاممنون قط فى أن يأمر أخيل بالعودة لأن أقصى ما يستطيع أن يفعله هو أن يحاول إقناعه. ولقد وجد مثل هذا الوضع فى أوروبا الحديثة فى عصر الإقطاع حيث كان الفرسان يخضعون إسميا للملك فحسب، فى حين أنهم كانوا فى حقيقة الأمر سادة أنفسهم.

أما شخصيات العصر الحاضر فهى على العكس موثوقة الأيدى والأرجل بسلاسل العادات الاجتماعية والمنظمات والعرف والقانون. ولما كانوا غير أحرار على هذا النحو فإنهم ليسوا مادة مناسبة للفن. وهيجل بالطبع لم يدفع بهذه الفكرة أبعد مما ينبغى، فلم ينته فى النهاية، إلى القول بأن الفن لا يستطيع أن

يعثر على موضوعات حديثة، وهو قول ظاهر البطلان، لكنه قال فحسب إن مثل هذه الموضوعات تضع عقبات هائلة أمام عبقرية الفنان. كما أننا نجد الفن يبدى ميلاً وتفضيلاً لنظام الأمراء، لا لأن هؤلاء الأشخاص يمثلون طبقة من المتعطلين المتطرفين. لكن لأن الأمراء شخصيات مستقلة وحرة لا تخضع إلا لذاتها فحسب.

٦٤٩ - ولهذا السبب نجد أن كل شئ استخدمه الأبطال فى العصر الغنائى القديم من عدة وعتاد، وسلاح، وأدوات، حتى الطعام والشراب قد تمثل فى الفن على أنهم صاغوه هم أنفسهم، أو أنه نشأ بمعنى ما من حريتهم الخاصة وأفعالهم الذاتية، فالبطل هو الذى يذبح الحيوانات ويعد الطعام بنفسه وطعامه وشرابه هما من ذلك النوع الذى يستطيع هو نفسه أن يقوم به وأن يعد كل ما هو ضرورى فيه، كالعسل، واللبن، والزبد، والجبن، أما مشروبات مثل: الجعة (البيرة)، والشاى، والقهوة، والبراندى. فهى أشياء عادية غير ممتعة لأنها تذكرنا بسلسلة معقدة من الأسباب والنتائج الضرورية حتى تصل إلى شفاهنا أعنى أنها تذكرنا بظروف اللاحرية.

٦٥٠ - وعندما يصور الفن شخصياته وهى خاضعة للألم والعذاب والمعاناة والمرض فإنه، رغم ذلك، لا يصورها أبداً، وقد طغت عليها تماماً هذه الموضوعات لأن حريتها الشخصية، والحرية العامة، ينبغى ألا تستأصل هكذا من الوجود أعنى أنهم سوف يستمرون، وسط كل ألوان العذاب والمعاناة، يسيطرون على أنفسهم ويؤكدون حريتهم. فالروح بين الفنية والفنية، وهنا وهناك تعانى من التمزق والتبعثر فى صراعات كثيرة قائمة فى العالم، لكنها رغم ذلك تسترد نفسها من هذا التفكك وتعود إلى ذاتها، إلى وحدتها الجوهرية وتستريح. ويضرب هيجل المثل بالصورة الزيتية التى رسمها «موريلو Murillo»[1] ويصور فيها جماعة من الأطفال الشحاذين؛ أحدهم تزجره أمه وهو يمضغ قطعة من الخبز. واثنان آخران بملابس رثة ممزقة يأكلان قطعة من البطيخ. لكن ما يومض ببريق لامع

(١) موريلو (بارتولومى أستيبان) ١٦١٧ - ١٦٨٢ مصور أسبانى ولد بأشبيليه اشتهر بلوحاته الدينية الخلابة وتصوير الأطفال فى الطرقات (المترجم).

وسط هذا العوز والإقفار بوصفه روح الصورة هو اللامبالاة والتلقائية الكاملة أعنى الحرية الداخلية لهذه الحياة الفقيرة. وقد تكون نهاية الصراع والعذاب، كما هو الحال فى المأساة، هو دمار الحياة المادية لشخصيات الدراما، لكنها لن تكون فى دمار حريتهم الروحية فسيظلون أصحّاء أمام أنفسهم وأمام وجودهم الجوهرى يتبقلون مصيرهم كما لو كان هو نفسه نتاجاً ضرورياً لأعمالهم الشخصية وبالتالى ناتجاً عن إرادتهم الحرة.

٦٥١ – وروح العمل الفنى، أو مضمونه الروحى هو باستمرار: المطلق أعنى: الفكر أو الكلى، فلا مكان على الإطلاق فى العمل الفنى لما هو جزئى تماماً أو حادث أو عرضى أو طائش بطريقة مطلقة، وبالتالى فحيثما صورت الحياة البشرية فسوف يكون جوهرها: المصالح الأساسية، والكلية، والعقلية للجنس البشرى، فهى محور الحياة البشرية والقوى المحركة للروح، وهذه المصالح الكلية والعقلية هى فى الواقع تلك المصالح التى ظهرت بوصفها ضرورية فى سير الجدل، مثل مصالح الأسرة والحب والدولة والمجتمع والأخلاقية.. إلخ، وأن تظهر هذه الموضوعات بالطبع فى الفن فى صورة كليات مجردة لأن الفن لا يدرس الموجودات لكنه يتحرك باستمرار فى دائرة العينى والفردى، ومن ثم فسوف تظهر فى صورة المباشرة بوصفهاانفعالات ضرورية عقلية: كانفعال حب الوالدين والأطفال، والولاء، وإجلال الشرف.. إلخ. إن أمزجة الفرد وأهواءه لا تستطيع وحدها أن تؤثر فينا، لكن الانفعالات الكلية للجنس البشرى هى وحدها التى يمكن أن تكون موضوعاً دائماً للفن، وبسبب أنها كلية فهى تجليات للمطلق: لأن الفكر هو العقلانية وهو الفكر وهو الكلية وبالمثل فإن الشر أو الإثم المحض، بما يمكن أن يكون مضموناً للفن. لأن الشر هو ببساط، لا معقول وغير كلى فالشيطان فى ملحمة «ملتون Milton»[1] لا يكون ممكنا إلا لاحتفاظه بملامح

(١) جون ملون ١٦٠٨ – ١٦٧٤ شاعر إنجليزى اهتم فى نثره بالموضوعات الاجتماعية والسياسية فى عصره. فقد بصره بعد عام ١٦٥٠ ومن العجب أن إنتاجه بعد ذلك رائعاً. ومن روائعه التى أصبحت جزءاً من الأدب العالمى ملحمة «الفردوس المفقودة» ٦٧٠ أو =

نبيلة، ويتحرك أساساً بسبب دوافع عقلية رغم أنه قد يساء توجيهها. فنحن إنما نلتمس نبل الشخصية وعظمتها لا الشر المحض.

٦٥٢ – ولما كانت القوى المحركة للبشرية قوى عقلية وكلية فإنها لهذا السبب لها ما يبررها، ومع ذلك فقد يصطدم بعضها ببعض. ويكون لدينا فى التراجيديا (أو المأساة) اصطدام مبدأين خالدين كل منهما بمفرده، حق وعدل وهكذا نجد فى مسرحية «أنتيجونا» للأديب اليونانى «سوفكليس» أن الملك «كريون» يأمر بعدم دفن جثة ابن أوديب. لكن أنتيجونا لا تستطيع مع ذلك أن تترك جثة شقيقها فى العراء؛ ولهذا تعصى أوامر كريون. ومن هذا التصادم بين القوى الأخلاقية تنشأ المأساة لأن الأمر الذى أصدره «كريون» حق وأخلاقى بمقدار ما يعمل على المحافظة على صالح المجتمع كله. لكن الدافع الذى يحرك «أنتيجونا» وهو حب شقيقها هو كذلك حق وعقل ما دام يصدر عن منظمة عقلية هى: الأسرة.

٦٥٣ – وفى مثل هذا الموقف تتجسد كل قوة من هذه القوى الكلية فى شخصية من شخصيات المأساة. ويظن أن الصراع الذى ينشب بين القوى إنما هو صراع بين أشخاص. لكن الشخصيات ينبغى ألا تكون قط تجسيداً محضاً لقوى مجردة، أو تجريدات لا حياة فيها كما هى الحال مثلاً فى القصص التقليدية أما فى الفلسفة فيظهر العنصر الكلى وهو فى كليته العارية. لكن الفن يطالب بتغليفه فى صورةعينية تماماً بحيث يبدو متجسداً فى فرد كامل حقيقى. ومن هنا فإنه على الرغم من أن الشخصية فى الدراما قد تجسد هذه الخاصية أو تلك بحيث تكون خاصية مسيطرة ومجسدةلهذه القوة الأبدية، فإن الشخصية ستكون فى الوقت نفسه فرداً حياً حاضراً بكل ما فى الشخصية من ثراء فالواقعة الأساسية فى

= «الفردوس المستعاد» ١٦٧١. والأولى تحكى قصة تمرد الشيطان ضد الإله وخروج آدم وحواء من الجنة وقد أراد بها أن يبرر الأحكام الإلهية للبشر. ويحكى فى الثانية قصة إغراء المسيح.. (المترجم)

مسرحية «روميو وجوليت» هو ما يهمنا من حب. لكن كلا منهما رغم ذلك كل عينى له خصائص متعددة تظهر فى المواقف المختلفة التى تتضمنها الدراما.

التقسيم الثانى
أنواع الفن
The Types of Art

٦٥٤ - لكل إنتاج فنى، وفقاً للفكرة الرئيسية للجمال جانبان هما على التوالى:-

١ - المضمون الروحى.

٢ - التجسيد المادى، أو الشكل.

الجمال هو رؤية المطلق، وهو يتلألأ من خلال وسط حسى، والمطلق الذى يرسل بريقه من خلال الوسط الحسى المضمون الروحى، والوسط الحسى الذى يشع فيه هو التجسيد المادى، ويمكن أن توصف طبيعة المطلق بطرق: فقد يقال إنه الذات، أو الروح، أو العقل، أو الفكر، أو الكلى؛ ولهذا فيمكن أن يكون للمضمون الروحى أنواع مختلفة. فقد يعتمد على تصور الوجود المطلق على نحو ما ينتشر فى عصر ما أو بين شعب من الشعوب - فيكون التصورات الدينية الأساسية لجنس من الأجناس، وقد تشكله أى فكرة عامة ذات طابع روحى، ويمكن أن يكون نشاط تلك القوى الكلية التى تسيطر على قلب البشر مثل: الحب، والشرف، والواجب. ويمكن أن يكون أى فكر أو أية فكرة باستثناء الأمزجةالمحض أو الثروة والهوى - أى شئ يكون جوهرياً وأساسياً بحيث يشكل جانباً من الذاتية الداخلية للإنسان أو جانباً من روح حياته. وكل ما هو جوهرى إنما يعنى أنه ينبغى أن يكون قادراً على أن يعمل كمركز محورى لوحدة تنتشر فى كل جزء وتنفذ فى كل جانب من جوانب التجسيد المادى. ذلك لأن جميع

جوانب العمل الفنى كلها فى وحدة مركزية واحدة بحيث يشكل الكل وجوداً عضوياً تكون فيه الوحدة بمثابة الروح وتعّدد التجسيد المادى بمثابةالجسد، ذلك ما نقول إنه ضرورى لكى تتجلى الفكرة فى وسط حسى.

٦٥٥ - ويتفق هذان الجانبان، المضمون والتجسيد، فى العمل الفنى الممتاز اتفاقاً كاملاً كما أنهما يتحدان حتى أن التجسيد (أو الشكل) يقوم بالتعبير التام والكامل عن المضمون، فى حين أن المضمون، بدوره، لا يكاد يجد تجسيداً آخر عن هذا التجسيد ذاته لكى يعبر عنه تعبيراً تاماً وكافياً. لكن هذا الاتفاق التام وهذه الوحدة الكاملة لا تتحقق على الدوام. ولهذا فإن العلاقات المختلفة بين المضمون والتجسيد (أو الشكل)تعطينا تقسيم الفن إلى أنواع أساسية وهذه الأنواع ثلاثة على وجه التحديد.

١ - المادة (أو التجسيد) تطغى على الروح (أو المضمون) والمضمون الروحى يكافح هنا لكى يعثر على تعبيره الكامل، ولكنه يفشل فى الوصول إليه. فهو يفشل فشلاً واضحاً فى الإشعاع من خلاله لعدم سيطرته على الوسط المادى بسبب طغيان المادة عليه. ويعطينا ذلك نوعاً من الفن؛ هو الفن الرمزى Sym-bolic.

٢ - التوازن الكامل، والوحدة التامة بين المادة والروح. وهذا يعطينا الفن الكلاسيكى.

٣ - طغيانالروح على المادة. وهذا يعطينا الفن الرومانتيكى.

٦٥٦ - وهذا التطور للفن فى ثلاث مراحل هو أساساً تطور عقلى أو تطور منطقى، وهو بما هو كذلك لا علاقة له بالزمان. ومع ذلك فإن التاريخ يبين لنا أن التطور الفعلى للفن فى تاريخ العالم يتبع إلى حد كبير جداً التطور الفكرى فالفن القديم كله كان فناً رمزياً، فى حين أن الفن الحديث كان فناً رومانتيكياً بينما كان الفن فى العصور الوسطى بصفة عامة فناً كلاسيكياً. لكن لا ينبغى أن نشتط فى المقارنة فكل أنواع الفن إنما توجد فى كل العصور. صحيح أن ألوان

الفن المختلفة ارتبطت بصفة خاصة بالشعوب المختلفة فكان الفن عند الشعوب الشرقية، وبصفة خاصة، عند المصريين والهنود تسوده الرمزية. وكان الفن اليونانى كلاسيكياً. فى حين أن الفن الأوروبى الحديث كان رومانتيكياً لكن هنا أيضاً نجد كل ألوان الفنون موجودة عند جميع الشعوب بدرجة كبيرة أو صغيرة وأخيراً فإننا نجد أن الأنواع الثلاثة قد ارتبطت بفنون نوعية خاصة فالمعمار فن رمزى على الأصالة، والنحت فن كلاسيكى فى حين أن التصوير (الرسم)، والموسيقى، والشعر فنون رومانتيكية. ومع ذلك قد انتشر فن العمارة الرومانتيكى والكلاسيكى انتشاراً واسعاً وهاماً. كما أن هناك ما يسمى بالنحت الرومانتيكى. وكل ملامح المذهب الرمزى إنما توجد بكثرة فى التصوير (الرسم) والشعر.

التقسيم الفرعى الأول

الفن الرمزى

Symbolic Art

٦٥٧ – يكافح الذهن البشرى، فى الفن الرمزى؛ لكى يعبر عن أفكاره الروحية، لكنه يعجز عن أن يجد لها تجسيداًكاملاً، ولهذا يستخدم الرمز وسيلة للتعبير وماهية الرمز هو أنه يوحى بالمعنى لكنه لا يعبر ولا يفصح عنه، كما هى الحال حين يتخذ الأسد رمزاً للقوة، والمثلث رمزاً للفكرة الدينية عن التثليث والرمز نفسه هو باستمرار شئ مادى موجود أمامنا، أما ما يرمز إليه فهو فكرة أو مغزى روحى. وهكذا يقوم الرمز فى الفن الرمزى بدور التجسيد المادى فى حين يكون مغزاه هو المضمون، ولابد للرمز لكى يكون رمزاً حقاً أن يكون له لون من الصلة الروحية Affinity مع مغزاه، كما هى الحال مثلا فى أضلاع المثلث الثلاثة مع الأشخاص الثلاثة فى فكرة الألوهية. لكن لابد للرمز أيضاً أن

يختلف عن مغزاه، وإلا لما أصبح رمزا، بل لوناً أصيلاً من ألوان التعبير، فالله له صفات عديدة كثيرة لا يحملها المثلث[1] والمثلث له، أو قد يكون له، صفات كثيرة ليست موجودة في الله. والرمز بسبب هذا الاختلاف دائما غامض ملتبس الدلالة « Ambiguous »، فقد يتخذ المثلث رمزاً لله. لكنه قد يتخذ كذلك رمزاً لدلتا النيل، وبالتالى رمزاً للخصوبة. وهذا الغموض يفسر الإحساس بالسر واللغز الذى ينتشر فى الفن الرمزى كله ولا سيما المصرى القديم، فهو فردوس من الأحاجى والألغاز، وهذه الحقيقة تجعل الفن الرمزى يناسب العصور القديمة التى لم تكن البشرية فيها قد تطورت كما أنها لم تكن قد نجحت فى حل مشكلات الروح، فقد كان العالم بالنسبة لها لغزاً.

٦٥٨ –مادام العمل الفنى يتضمن جانبين هما :

١ – المطلق أو المضمون.

٢ – أشكال التجسيد المادى، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك فن ما لم يتعرف العقل البشرى على الفارق بين هذين الجانبين وانفصالهما الواحد عن الآخر. ومطلب الفن هو أن الجانبين لابد أن يجتمعافى وحدةواحدة، وهذا المطلب يفترض سلفاً انفصالهما. ومن هنا لم يكن هناك فن بين الشعوب البدائية التى لم تدرك بعد هذا التمييز بين الجانبين. وعلى ذلك فالشعب الفارسى القديم.. « Zend »[2] عبد النور بوصفه إلهاً، فهو لم يتخذ من النور رمزاً لله فحسب، وإنما على العكس نظراً إلى النور ذاته فى وجوده المادى المباشر على أنه الله، فالله عنده هو فى بساطة ذلك الجوهر المادى وهو النور. لكن النور ظاهرة مادية. ومن ثم فهذا الشعب لم يفرق بين المطلق أو الروحى وبين الظاهرة أو

(١) الحديث، بالطبع، عن الله كما تصوره الديانة المسيحية (المترجم).

(٢) كلمة زند Zend اختصار لكلمة زند افستا «Zend - Avesta» (زند معناها تفسير، وأفستا معناها قانون) وهو الكتاب المقدس فى الديانة الزرادشتية القديمة التى أسسها زرادشت فى فارس حوالى القرن السابع أو السادس قبل الميلاد، وأصبحت الكلمة وحدها تستخدم للدلالة على شعب فارس القديم (المترجم).

المادة. وبالتالى فليس لديهم فن.

٦٥٩ - التحقق من الانفصال بين المطلق وعالم الظواهر، وهو الانفصال الضرورى للفن، يمكن أن يتم عن وعى وعن غير وعى فقد يشعر به المرء شعوراً غامضاً دون أن يظهر أمام الوعى بوضوح. وقد يفهم فهماً واضحاً ويعبر عنه تعبيراً متعمداً فى الحالة الأولى، وهى التى تأتى أولاً بالطبع، يكون لدينا المذهب الرمزى كما هو عند الهنود. وفى الحالة الثانية نصل إلى المذهب الرمزى الواضح عند المصريين والعبرانيين.

٦٦٠ - لقد شعر الهنود القدماء بالفصل بين المطلق والمادة شعوراً غامضاً لكن الجانبين لم ينفصلا انفصالاً تاماً لهذا نراهما فى لحظة ما منفصلين وفى لحظة أخرى متحدين. فى لحظة نجد الانفصال حاسماً فالله تحت اسم «براهما» يدرك فى تجريد كامل عن العالم بوصفه واحداً لا شكل له أو وجود فارغ لا يتصف بصفة ما، وهو ينفصل عن العالم انفصالاكاملاً حتى أنه ليجاوز تماماً مجال الحس ومجال الفكر معاً. لكننا نجد الجانبين فى لحظة أخرى يختلطان تماماً ويندمج الواحد فى الآخر اندماجاً تاماً ومن هذه الوجهة من النظر سوف يبدوكل موضوع حسى مهما يكن نوعه ممتزجا بشئ إلهى وهكذا تعبد البقرة، والقرد، والثعبان على أنها الله الحق.

وهذا الطغيان لأحد الأطراف على الآخر هذا المزج بين الإلهى والحسى؛ يؤدى إلى ذلك الخيال الجامع القلق وذلك الخليط من الأحلام الخيالية والأشكال الشائهة التى يتميز بها الفن الهندى.

وهذا القلق والضجر هو الدليل على أن الشعب الذى أنتج هذا الفن يدرك على الأقل جزئياً (أو يعى نصف وعى) التناقض الكامن فى التصورات التى يأخذ بها. وهذا التناقض هو كما يلى؛ فى الوقت الذى نجد فيه من ناحية أن الموضوع الحسى المباشر كالقرد أو البقرة أو الحجر يعلن أنه إلهى أو هو الله، نجد مع ذلك أن الموضوع الحسى، من ناحيةأخرى، غير كاف على الإطلاق بالنسبة للوجود الإلهى حتى أن هذا الوجود إنما يوجد تماماً فى منطقة تجاوزعالم الحس بوصفه

الواحد الذى لا شكل له، أو أنه على الوجودالفارغ الخاوى تماماً. ومن ثم فالخيال الهندى مضطر أن يحاول فى فنه إصلاح هذا التناقض والتوفيق بين الجانبين، أعنى بين المطلق والموضوع الحسى. بأن يرغم الموضوع الحسى على الاتفاق مع المطلق. وهو لا يستطيع ذلك إلا عن طريق امتداد لاحد له من الموضوعات الحسية التى تشكل فى نسب هائلةوغريبة على أمل أن يؤدى ذلك إلى أن تصبح كافية للتعبير عن الإلهى. ومنذ جاءت الأشكال الشائهة الغريبة الضخمة التى يتميز بها الفن الهندى. وهذا هو السبب كذلك فى تلك المبالغة العظيمة والهائلة فى الأحجام لا فقط بالنسبة للأبعاد المكانية، بل كذلك بالنسبة للاستمرار والدوام الزمانى، فالأيام البرهمية «Kalpas»[1] لا نهاية لها. وهناك أيضاً المشاهد الواسعة الهائلة للزمان نلتقى بها على الدوام فى التصورات الهندية، وهذا ما يفسر لنا تعدد الأعضاء فى التماثيل الهندية التى تصور الآلهة. فهناك الكثير من الرؤس والأذرع والسيقان.

السمة البارزة فى الفن الهندى هى إذن عدم الكفاية التامة فى التعبير التى نكشف عنها بين المضمون والتجسد المادى. فالروح تكافح؛ لكى تجد التعبير عنها لكنها تفشل فى ذلك. والاضطراب العنيف الذى يمثله هذا الكفاح لا يؤدى إلا إلى تلك الأشكال الخيالية الشائهة حيث نجد فيها كتل المادة الضخمة تطغى على الروح.

٦٦١ – ويمثل الفن المصرى القديم مرحلة أعلى قليلاً من المرحلة الهندية فيها هنا نجد الانفصال بين الجانب الإلهى والتجسد المادى أكثر وضوحاً وإن لم يكن إدراكاً كاملاً بعد فهنانصل إلى رمزية أكثر أصالة ويرمز إلى التصورات الدنيوية للشعب المصرى بوضوح فى أسطورة «العنقاء»[2]. وفى الأهرامات وفى

(١) «Klapa» كلمة سنسكرتية معناها اليوم البرهمى وهو يقاس بملايين السنين (المترجم).

(٢) كان قدماء المصريين يعتقدون أن العنقاء وهى طائر خرافى يعمر خمسة قرون أو ستة ويحرق نفسه لكنه يبعث حياً من رماده مرة أخرى وهو أتم ما يكون شباباً وجمالاً. ولقد =

تمثالين هائلين لممنون « Memonon » [1]. وفى المسلات والمعابد وترمز المسلات إلى أشعة الشمس. والالتواءات فى الممرات المعقدة المحيرة فى المتاهات ترمز إلى حركات الأجرام السماوية المتشابكة كما أننا نجد هنا أيضاً أعداداً معينة تستخدم كرموز ولا سيما العدد سبعة والعدد اثنى عشر فالعدد ٧ هو عدد الكواكب، والعدد ١٢ يرمز إلى الدورات القمرية أو عدد الأقدام التى ينبغى أن يرتفع إليها النيل؛ لتخصيب التربة. ولذلك نجد المعابد المصرية تحتوى على ١٢ درجة من درجات السلم أو ٧ أعمدة أما أبو الهول فهو نفسه رمز للغز الكون رمز للغموض والسر. رمز للرمزية ذاتها وفى استطاعتنا أن نرى هنا فى وضوح أكثر التفرقة بين الجانبين وبالتالى تخصيص هذا الرمز المحدد لكى يعبر عن ذلك المعنى.

٦٦٢ – لكن لا توجد التفرقة الواعية الكاملة بين هذين الجانبين إلا عندما نلتقى بالفن الذى يعبر عن وحدة الوجود أو شمول الألوهية « Pantheistie » عند الهنود والفرس، وفى الجليل « Sublime » على نحو ما طوره شعراء العبرانيين وأنبياؤهم ففى هاتين الحالتين نرى المطلق قد ظهر بوضوح فى جانب، وظهر عالم الحس أو عالم الظواهر فى الجانب الآخر. وعندئذ يتصور المطلق على أنه الماهية الإلهية للعالم. وهى ماهية لا تكون الأشياء جميعاً بالنسبة إليها سوى أعراض فهى الحقيقةالجوهرية الوحيدة للكون، وكل ما عداها ليس إلا ظلاً أو مظهراً أو تجلياً لها. وفى هذه الحالة هناك علاقتان ممكنتان فأما أن يتصور الإلهى على أنه القوة الخالقة للعالم فيكون مباطناً أو محايثاً ثم يتكشف

= أشار هيجل إلى هذه الأسطورة بوصفها مثلاً على تناسخ الأرواح فى كتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ. قارن ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص ١٦٧ من الجزء الأول (المترجم).

(١) هناك تمثالان من آثار امنحوتب الثالث ومن بقايا معبده الجنائزى، ويزعم الإغريق أن منون الملك هو الذى قام بإنشاء التمثالين المذكورين وهما من عجائب الفن. وزعموا أنهما يرسلان أصواتاً شجية عند طلعة الشمس كل صباح. وقالوا إنها تحية ممنون إلى أمه الثكلى، وقد خلد هذه الأسطوة كل من حجاج اليونان والرومان قديماً شعراً ونثراً (المترجم).

فى الظواهر كلها، وفى هذه الحالة يرتفع الفن بالظواهر بوصفها تعبيراً عن الإلهى الكامن. ويعطينا هذا الموقف: الفن الذى يعبر عن وحدة الوجود الذى أتقنه الهنود والفرس، وبدرجة أقل صوفية المسيحية فى أوروبا. والسمة الأساسية لهذا الفن هى أنه يرى أن ظواهر الطبيعةكلها، سواء فى الطبيعة ذاتها أم فى العقل، هى مستقر لما هو إلهى، والعلاقة الثانية : هى أن يتصور الإلهى على أنه يسلب العالم أو ينفيه بوصفه الحقيقة العليا السامية التى تفنى أمامها جميع الأشياء المتناهية وتتلاشى وتتحول إلى عدم، وإذاً فجميع الظواهر تستخدم لقياس مجد الله وعظمته عن طريق صفة الانعدام الأساسية التى تحملها. وينتمى إلى هذا النوع الشعر الدينى عند العبرانيين. إذ يقول النبى داود عن الناس «جرفتهم كسنه يكونون. بالغداة كعشب يزول. بالغداة يزهر فيزول عند المساء يجزفييبس. لأننا قد فنينا بسخطك وبغضبك أرتعبنا»[1].

٦٦٣ – فى مثل هذه الأقوال نجد الجليل متميزا عن الجليل تميزاً دقيقاً، فالجليل هو محاولة التعبير عن اللامتناهى، دون أن نكون قادرين على العثور على وسط حسى كافٍ للتعبير عنه – حتى إنه ليبقى فى نهاية المطاف شيئاً لا يمكن التعبير عنه ولا يمكن التفوه به. والجليل الحقيقى يحطم كل صورة ويمزق كل شكل نحاول أن نضعه فيه، فى حين أن الجليل حقاً هو على العكس الذى يعتمد على أن المطلق إنما يجد تعبيره الكامل والكافى فى تجسيد حسى، وعلى هذا النحو يلتقى الجانبان فى اتفاق كامل وانسجام تام.

٦٦٤ – ويرى هيجل أن التفكك الكامل للفن الرمزى إنما يوجد فى هذه الأشكال الدنيا من الإنتاج الفنى. كالحكايات الخرافية «Fable»[2]، والقصص الرمزية «Allegory» أو الأمثلة ذات المغزى الأخلاقى «Parable». أو القصيدة الوصفية التصويرية والقصيدة التعليمية «Didactic». ولقد توسع

(١) مزامير داود – المزمور التسعون (٦،٧).

(٢) لاسيما الحكايات التى تروى على لسان الحيوانات، وتهدف إلى مغزى أخلاقى كما هى الحال فى حكايات الشاعر الفرنسى «لافونتين» فى القرن التاسع عشر (المترجم).

هيـجل - بدقـة شـديدة - فى وصف صـلات القـربى وألوان الاختـلاف بين هذه الأعمال الفنية وبين الأنواع الفنية ذات الطبيعة الواحدة. ويمنعنا ضيق المكان عن تتبعه فى هذه التفصيلات. لكن ما هو مشـترك بين هذه الأشكال جميعاً هو أن الانفصال بين الجانبين اللازمين للعمل الفنى - وهو انفصال يمـثل سمة مميزة للفن الرمزى كـان عظيماً حتى أن حلقة الاتصال بينهـما قد تحطمت، أو أصـبحت لا توجد إلا كعلامة خارجية خالصة. فنجد لدينا الحكاية الخرافيـة مثلاً فى جانب التجسيد المادى حادثة جزئية أو قصة. أما المضمون الروحى فهو يتألف من حقيقة مجردة أو أخلاقيـة المفروض أن الحكاية أرادت توضيحها. ولا يرتبط المضمـون والتجسيد المادى هنا إلا بعلامة خارجية فحسب. فليس هناك صلة روحية طبيعية بينهما؛ بل يرغمان آليا على الارتباط. لكن الفكرة الشـاملة للعمل الفنى ذاتها تتطلب بالضرورة وحدة عضوية بين الجانبين. ومن هنا لم تكن هذه الأشكال من الفن على نحو ما هى عليه، ممثلة للفن الحقـيـقى الأصيل على الإطلاق، وفيـها يتلاشى الفن الرمزى كلون من ألوان الفن، والنقيضة الأساسيـة المنتشرة فى جميع مراحلها هى التنافر بين المضمون والتجسيد المادى، وهو تنافر يمنع المضمون من الوصول إلى التعبير عن ذاته تعبيراً صادقاً أبداً بل يشار إليه فحسب، ويوحى إليه بواسطة الرمز. وهذه النقيضة هى التى تدفع الفن إلى الإلمام فيستأنف المسيرة إلى نوع آخر هو: الفن الكلاسيكى.

التقسيم الفرعى الثانى
الفن الكلاسيكى
The Classical Type of Art

٦٦٥ - لا يبقى المضمون الروحى فى الفن الرمزى كامناً فى تجسيده المادى، لكن يظل خارجاً عنه، وترجع هذه النقيضة إلى سبب أساسى هو أن المضمون فى الفن الرمزى مجرد بدلاً من أن يكون عينياً. فلقد سبق أن رأينا أن الفن هو إدراك المطلق، والمطلق هو الروح، ومن هنا فإن الروح تدرك نفسها فى الفن لكن الروح بالضرورة عينية لهذا فالوعى المحض ليس، بما هو كذلك، روحاً حقيقية، لأن الروح الحقيقية هى الوعى الذاتى. وحين تستخرج الروح - كذلك- من داخلها موضوعاً لنفسها، فإنها فى هذه الحالة وحدها تكون قد جعلت من نفسها موضوعا لذاتها وتكون بذلك قد ألغت تلك القسمة السابقة (إلى ذات الموضوع) وتغلبت على التمايز وفهمت جانبى الوحدة - وعندئذٍ فقط تصبح الوحدة العينية للروح التى تعرف نفسها، وبعبارة أخرى الروح هى الكل لكنه ليس كلياً مجرداً، لكن بما أنه كلى فهو لابد أن ينشطر إلى الجزئى، ثم يدرك كليته وجزئيته بعد ذلك فى فردية عينية. فإذا كان على الفن أن يمكن الروح البشرى من إدراك الطبيعة الجوهرية للروح، وتلك هى على وجه الدقة وظيفة الفن، فإن ذلك لا يكون ممكناً تماماً إلا حين يتصور الروح عينية فى حين أن الروح فى الفن الرمزى، كما رأيناها فى جانب المضمون، لا نتصور إلا على أنها مجردة فحسب، فالمضمون الروحى فى الفن الرمزى لا يعتمد إلا على التجريد المحض، وذلك ما نجده بوضوح فى الفن الهندى الذى يتصور المطلق على أنه واحد لا شكل له. وهذا الواحد هو أكثر التجريدات كلها فراغاً وفقراً وخواء. وهو ليس أكثر من الوجود الخالص. وهو يتجلى فى تجرده الكامل عن عالم الحس، وفى علوه اللامتناهى على كل جزئيات الطبيعة بوصفه الكلى الفارغ الذى لا تلعب فيه الجزئية ولا الفردية أى دور.

إخفاق الفن الرمزى فى الربط بين المضمون والصورة فى حقيقته يرجع إلى تجريد المضمون، فالكلى المجرد ذاته يعنى أنه كلى لا يتحول إلى الجزئى والفردى، أعنى أنه كلى يتجسد فى الأشكال الفردية. ومن هنا فإن المحاولة التى قام بها الفن الرمزى؛ لكى يعرض تصوراته المجردة فى تلك التجسيدات الفردية التى هى ضرورة للفكرة الشاملة ذاتها عن الفن - محكوم عليها بالفشل؛ لأن المعنى الدقيق هو ذلك الذى لا يستطيع أن يرتبط بالتجسيد الفردى الحسى. فالواحد الذى لا شكل له عند الهنود هو ما تشير طبيعته ذاتها إلى أنه ينبذ الحسى ويرفض أى ارتباط به.

إذا أراد الفن إذن أن يبلغ مَثله الأعلى أعنى أن يصل إلى التوازن والاتفاق والانسجام بين الصورة والمضمون. فإن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان المضمون عينيا. والكلى العينى يستخرج من ذاته بالضبط؛ لأنه عينى، والجزئى يؤلف بذاته الفردى. ومثل هذا المضمون يتناسب تناسباً تاماً مع التجسيد الحسى فيرتبط فى الحال بصورته الخارجية. لكن لكى يرتفع الفن إلى هذا المستوى فإنه من الضرورى أن يكف الشعب الذى ينتجه عن النظر إلى المطلق على أنه تجريد محض وأن يتعلم كيف يدركه على نحو عينى، ولقد قام اليونانيون بهذه الخطوة. فلم يعد الله عندهم مجرد وجود فارغ أو كلية خاوية لكنه فردية روحية، فآلهة اليونان هم أشخاص وأفراد شبيهة بنا. والمهمة التى يكرس الفن نفسه؛ ليحققها هى أن يعرف المطلق فى حقيقته، ولا يعنى إلا أنه يعرفه على أنه روح وحين تبدأ الروح فى معرفة المطلق لا على أنه وجود فارغ بل على أنه روح، فإن ما تتعلمه هو أن المطلق ليس إلا ذاتها، وهكذا أصبحت النزعة التشبيهية « Anthropomorphism »[1]، هى النزعة السائدة عندهم فتصوروا المطلق

(١) هى النزعة التى تصور الله فى ثوب بشرى أو التى تضفى على الآلهة صفات الإنسان، وقد كانت سائدة فى بلاد اليونان؛ آلهة الأولمب تأكل وتشرب وتحب وتكره وتحسد وتحقد وتدبر المؤامرات وتكيد بعضها لبعض وتحارب بعضها بعضاً... إلخ. تماماً كما يفعل لكنها تفترق عنهم فى الخلود والقدرة الخارقة والسيطرة على قطاع معين (المترجم).

فى ثوب الفردية البشرية، والنزعة التشبيهية هى السمة الرئيسية البارزة فى الفن الكلاسيكى.

لما كان المضمون الروحى الآن لم يعد تجريداً لا شكل له، وإنما أصبح فردية ذات شكل معين، فإنه فى الحال يرتبط بالتجسيد المادى الحسى، ومن هنا كانت الفكرة الشاملة الجوهرية فى الفن الكلاسيكى تقول إنه يوجد توازن واتفاق كامل بين المضمون والصورة (أو المضمون والشكل). فلم يعد المضمون خارجياً بالنسبة للصورة (أو الشكل) على نحو ما كان الأمر فى الفن الرمزى لكنه اقتحمها وأصبح كامناً فيها بوصفه روحها، فالشكل الخارجى أصبح يعبر تعبيراً تاماً عن المضمون الداخلى، فلا شئ فى المضمون يترك بغير تعبير، وما دام التجسيد المادى الكامل للفكرة فى صورة حسية هو المثل الأعلى للفن بصفة عامة، فإنه ينتج من ذلك أن الفن يصل هنا فى الفن الكلاسيكى إلى كماله وتمامه. صحيح أن الفن الرومانتيكى على نحو ما سنرى فيما بعد يمثل مرحلة من مراحل الروح أعلى من الفن الكلاسيكى، لكنه لهذا السبب ذاته يميل إلى تجاوز الفن تماماً والانتقال إلى دائرة أعلى.

٦٦٦ - لقد صور العقل اليونانى الجانب الإلهى فى معبد الآلهة شبيهة بالإنسان وما دام مبدأ الفردية وقد تشكلت هو مبدأ جوهرى للفن فإن هذه الآلهة ليست تشخيصات مجردة خالصة، وإنما هى أفراد حقيقية أصيلة وضعت فيها الكثير من الصفات الأساسية، ولكن لما كان من الضرورى التأكيد على أهمية الكلى الكامن فيها وهو الجانب الإلهى فإن كلية هذه ينبغى ألا تهبط أكثر مما ينبغى بحيث نصل إلى جزئية العالم المتناهى لأنها ليست من موجودات هذا العالم رغم أنها موجودة فيه، وهى لا تشارك فى الخصائص التجريبية التى لا نهاية لها بل تظل بعيدة فى سكون مبارك وراحة أبدية، عالية على جميع التقلبات والحوادث العارضة. وهذا الجو: جو الهدوء والسكون والغبطة الخالدة هو السمة الرئيسية البارزة للألهة كما صورها الإغريق فى فن النحت يظه فيه التركيز على أهمية الجانب الكلى فى الألوهية، لأن الكلى، بما هو كذلك، هو الوحدة التى لم

تدخلها قسمة ولا اختلاف ولا شقاق.

٦٦٧ – وما دام الفن الكلاسيكى هو بالضرورة ذو نزعة تشبيهية فإن الشكل الحسى الذى يختاره على أنه مناسب أكثر من غيره؛ ليضع فيه مضمونه هو الشكل البشرى. ولما كان المطلق يتصور الآن بوصفه روحاً عينية فإن الإنسان يرى المطلق أولاً فى ذاته، (أعنى فى ذات الإنسان) والشكل البشرى هو وحده من بين جميع الأشكال فى عالم الحس الذى يتلائم تماماً مع تجسيد الروح وليكون مستقراً لها. والواقع أن الحس البشرى هو الروح فى إطار مادى. ومن هنا كان فن النحت هو الفن الكلاسيكى على الأصالة. أو هو الفن الذى يعبر أكمل تعبير عن المثل الأعلى الكلاسيكى؛ لأن النحت، رغم أنه ليس قاصراً تماماً على الشكل البشرى، إلا أنه يتخذ من هذا الشكل موضوعاً يناسبه تماماً التعبير عن السكون والغبطة المباركة اللامتناهية التى يتميز بها الفن الكلاسيكى. وهو بصفة خاصة يناسب التعبير عن الكون أكثر من التعبير عن الحركة.

٦٦٨ – يرتبط الفن الكلاسيكى بصفة خاصة باليونان مثلما يرتبط الفن الرمزى بالمصريين والهنود، لكن ليس هذا الارتباط حصراً صارماً ودقيقاً، فأى فن من الفنون أينما وجد يتفق فيه المضمون والشكل اتفاقاً كاملاً ينتمى إلى هذا الفن الكلاسيكى. كما أن أنواع الفنون الأخرى ليست غريبة تماماً عن اليونان ففى استطاعتك أن ترى ملامح الفن الرمزى موجودة فى فنونهم هنا وهناك، وفضلاً عن ذلك ففى الشعر ولا سيما فى الدراما كان لهم فن هو فى جوهره رومانتيكى، والشعر فن رومانتيكى.

٦٦٩ – ويتم انحلال الفن الكلاسيكى وتفككه من خلال التحقق التدريجى من واقعة أن تصور الجانب الإلهى الذى يتجسد تصور معيب خاطئ. ذلك لأن الله ينبغى أن يكون حراً وروحاً لا متناهية فى حين أن آلهة اليونان لم يكونوا أحراراً أو لا متناهين. فنظراً لكثرتهم وتعددهم فإن كلا منهم يحد الآخر ويقيده، فلم

تكن لهم اليد الطولى أو السيطرة العليا على العالم ولا حتى على مصيرهم إذ يعلو عليهم، ويقف فوق رؤسهم القدر الغامض الجبار، فلم يكونوا سوى موجودات متناهية غير حرة، أو ذات كالبشر تماماً تخضع لضرورة سير الحوادث.

التقسيم الفرعى الثالث

الفن الرومانتيكى

The Romantic Type of Art

٦٧٠ – حين نتحقق من أن الجانب الإلهى فى الفن الكلاسيكى متناهٍ وغير حر، فإن ما يحدث بالفعل هو أن الروح تجد أنه لا يوجد شكل حسى وفردى قادر على التعبير عن طبيعتها تعبيراً كاملاً وحقيقياً لأن الفرد بسبب أنه واحد ضمن آخرين، فهو متناه وغير حر. وما دام يوجد شكل حسى كافٍ للتعبير عن الروح فإنها تنسحب من تجسدها الحسى، وترتد إلى نفسها وإلى ذاتيتها الخاصة. ويعطينا ذلك لوناً جديداً من الفن، لوناً تميل فيه الروح شيئاً فشيئاً إلى أن تطوف وتهيم داخل مملكتها الخاصة، وإلى أن تسقط أقنعة الحسى تماماً وتنسحب إلى ذاتها، وأن تجرد نفسها من تجسدها المادى، وهكذا يزول جانب التجسد المادى وتسيطر الروح على المادة، وهذا هو الفن الرومانتيكى.

٦٧١ – وهكذا تبدو أمامنا الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكى. لقد ظل المضمون فى الفن الرمزى خارجياً بالنسبة للشكل لأنه لم ينفذ فيه بعد ومن هنا طغت المادة على الروح. أما المضمون فى الفن الكلاسيكى فقد نفذ إلى الشكل نفرذا حقيقياً وأصبح داخلياً فيه، فكان التعبير تاماً وكاملاً، وامتزجت الروح بالمادة امتزاجاً كاملاً فى وحدة منسجمة. لكن الروح فى الفن الرومانتيكى لم تنفذ إلى الشكل المادى، فحسب، وإنما تجاوزته. فها هنا تسود الروحية، وتنفذ إلى الوجود المستقل مخلفة وراءها تجسدها المادى؛ ومن ثم فالمضمون والصورة قد

أصبحا هنا كما كانا فى الفن الرمزى، يمثلان طريقين متضادين، كل منهما خارجي بالنسبة للآخر. فقد خلفا وراءهما الوحدة التامة التى كانت قائمة بينهما.

٦٧٢ - والفن الرمزى، بمعنى ما، هو أعلى أنواع الفن، والفن الكلاسيكى هو أعلى أنواع الفن بمعنى آخر. فما دام معنى الفكرة الشاملة للفن نفسها هو الوحدة الكاملة بين المضمون والتجسيد، فإن الفن الكلاسيكى، لأنه وحده الذى يحقق هذه الغاية، هو الفن الوحيد الكامل. لكن ما دام الفن الرومانتيكى من ناحية أخرى، تدرك فيه الروح إدراكاً واضحاً طبيعتها الخاصة الحقة، فإنه لهذا السبب أعلى فى التطور الروحى من الفن الكلاسيكى. لكن بما أن الفن الرومانتيكى يتخطى ويتجاوز النوع الكامل من الفن، فإنه بذلك إنما يجاوز حدود الفن بأسره. والواقع أنه مرحلة انتقالية؛ تبدأ فيها الروح فى ترك دائرة الفن خلفها متجهة إلى دائرة أعلى هى؛ دائرة الدين.

٦٧٣ - الروح تجد الآن، إذن، أنه ليس ثمة تجسيد حسى كامل كاف لها. لأن ما يرتفع إلى عظمة الروح وجلالها هو حياتها الروحية الداخلية التى لا يشوبها أية أشكال مادية. والحياة الداخلية للنفس Soul أو ذاتيتها المطلقة هى الموضوع الرئيسى الجوهرى للفن الرومانتيكى. والفن الرومانتيكى، ومن حيث جميع الأهداف والأغراض، هو فن أوروبا الحديثة، أو هو فن الديانة المسيحية.

٦٧٤ - رأينا أنه إذا أرادت الروح أن تدرك طبيعة نفسها، أى طبيعة الروح إدراكاً حقيقياً فلابد لها أن تدرك هذه الطبيعة بوصفها روحاً عينياً أو بوصفها روحاً لا تظل فى كليتها الهادئة السعيدة، لكنها تنشطر وتتصارع داخلياً، ثم تعود فتوفق بين نفسها، وتصلح هذا الانقسام، وتعود إلى الهدوء السعيد لكنه ليس هدوء السكون واللاعمل، ولكنه الهدوء الذى يعقب الصراع والحركة. والوظيفة الجوهرية للفن الرومانتيكى هو استعراض هذا المسار الروح. فالروح لابد لها أن تتغلب على آخرها. وهذا الآخر هو الطبيعة فى الفن الكلاسيكى، أو هو بصفة عامة عالم الحواس، ولقد كان المضمون الروحى هناك

يوفق بين نفسه وبين الآخر الذى هو الوسط الحسى الذى يصل معه إلى اتفاق كامل. ولكن لما كانت الروح فى الفن الرومانتيكى قد انسحبت من العالم الحسى إلى عالمها الخاص، فإن الإنقسام الذى ينبغى عليها أن تصلحه لابد أن يكون الآن فى جوفها هى فآخرها it's Other ليس هو عالم الحسى، وإنما هو آخر روحى. والصراع الداخلى للروح مع نفسها. واغترابها عن ذاتها، والتوفيق والمصالحة الذاتية النهائية، أصبح هو مضمون الفن الرومانتيكى.

ولهذا السبب نجد أنه فى حين أن العمل الكلاسيكى يحمل طابع الخلود، والغبطة، والاستقرار، والهدوء، والراحة، فإن الفن الرومانتيكى على العكس يتجه إلى تصوير الصراع والعمل والحركة. وفى حين أن الألم والعذاب والمعاينة، والشر، كانت فى الفن الكلاسيكى: أما أن تحذف تماماً من الفن الكلاسيكى بوصفها أشياء غير جميلة، وإنما أن تهمل على أقل تقدير وتكون فى الخلف، نجد أن هذه الموضوعات الآن قد نفذت إلى صميم نسيج الفن الرومانتيكى. فالفنان الكلاسيكى لا يصور هذه الأشياء لكن العذاب والشر وحتى القبح، نجد لها مكاناً فى الفن الرومانتيكى لأنها تمثل الروح الممزقة أو الروح التى فى صراع مع نفسها، وهذا هو موضوع الفن هنا. والروح تصبح روحاً حقيقية حين تمزق نفسها اثنين ثم تعود من جديد لإصلاح هذا الانقسام عندما تنتشر فى جزئية العالم - والشر والقبح هما ببساطة لحظة الجزئية فى دائرتى الأخلاق والفن على التوالى - وتكون قد تغلبت عليهما ثم عادت إلى ذاتها منتصرة عليها، وهى لا تكون وحدة عينية إلا عندئذ فقط.

وهذا الصراع والانتصار للروح يوجد بصفة خاصة فى الوعى المسيحى على أنه الحياة، والموت، وقيامة المسيح، وينعكس بدرجة أقل فى الخبرات المماثلة عند الرسل والقديسين والشهداء. ومن هنا كانت هذه الموضوعات تناسب بصفة خاصة الفن الرومانتيكى. ولقد كان العهد العظيم للتصوير (أو الرسم) فى العصور الوسطى يهتم، فى الأعم الأغلب بدراستها. فقصة المسيح تضع بوضوح شديد أمام الخيال حقيقة عميقة لتصور جديد عن المطلق بوصفه الروح العينى. فلم يعد

الله هو الكلية المحض، التى تستقر فوق جميع الشئون الدنيوية فى راحة سعيدة، لكن الله بوصفه كلياً فهو ينشطر إلى الجزئية، وينفذ إلى العالم الفعلى، ويصبح شخصياً حياً من لحم ودم، فالله هو هذا الإنسان الفعلى الفردى، هو المسيح. والجانب الإلهى فى المسيح أعنى الجانب الآلهى فى حياته ومماته، وألمه وعذابه، والجلجثة.. Calvary [1]، قد دخل فى كل صراع فى العالم المتناهى. وهذا هو الانشطار الذى يحدث فى الكلى فيخرج منه الجزئى. لكنا نجد فى قيامه المسيح وضعوده اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، وعودة الروح إلى نفسها، إلى الوحدة العينية، والتغلب على الانقسام، وكذلك المصالحة التى تقوم بها داخل ذاتها.

٦٧٥ - ما دامت الروح فى الفن الرومانتيكى قد انسحبت إلى ذاتها، فإن ما ينظر إليه الآن على أن له وحده قيمة لا متناهية هو ذاتها فحسب، أما العالم المادى الخارجى فقد انحط وأصبح شيئاً تافهاً فى مغزاه لا شأن له.

القيمة اللامتناهية للشخصية هى السمة الرئيسية للفن الرومانتيكى، وهذا واضح بصفة خاصة فى أدب وفن الفروسية. وللفروسية ثلاث سمات رئيسية هى: الشرف، والحب، والإخلاص أو الولاء. والمبدأ الذى يستند إليه كل سمة من هذه السمات هو: لا نهائية الشخصية أو لا تناهى الذات. ومبدأ الشرف هو أننى أنا، هذه الذات العارية، شخص له بما هو كذلك قيمة لا متناهية (٥٣٢) فالشرف يناضل. لا فى سبيل الخير العام ولا فى سبيل هدف أخلاقى، وإنما فى سبيل التعرف على أنه لا يمكن أن تنتهك حرمتى أنا كشخص. ويتضمن الحب الرومانتيكى المبدأ نفسه، وهو إدراك القيمة اللانهائية فى هذه الحالة لشخص آخر، والعثور على ذاتى الحقة فى هذا الآخر، أما الإخلاص والولاء فى خدمة سيد ما فهو لا يرتبط بموضوعات القيمة الأخلاقية التى قد يعتز بها هذا السيد بل بشخصية السيد وكل ما يقوم به من أعمال سواء أكانت خيرة أو شريرة.

---

(١) الجلجلة، ويقال أيضاً الجمجمة، هو الموضع الذى تذهب الأناجيل إلى أن السيد المسيح صلب فيه. (المترجم).

والاعتراف بأن الذات غاية فى ذاتها، ومن ثم الاعتراف بأنها لا متناهية يؤلف المبدأ الجوهرى للشرف والحب والولاء. ولا يوجد أى من هذه المثل العليا عند الاغريق فغضب «أخيل» وحنقه لم ينشأ بسبب أية إهانة وجهت إليه بوصفه شخصاً ما، لكنه ظهر على العكس بسبب ضياع ما يعتبره نصيبه فى الغنائم، فما هو موجود بالفعل وخارجى، وهو الغنائم، بوصفها شيئاً خارجياً هو وحده الذى ينظر إليه هنا على أنه ذو قيمة. ولو أنه استرد نصيبه لكان كل شئ على ما يرام. فالشرف الشخصى لا دخل له بالموضوع، وتلك هى الحال أيضاً فى الحب الرومانتيكى، وهو الذى يتميز به الفن الحديث، فنحن لا نجد له مكاناً فى الفن الكلاسيكى على الإطلاق، فالحب المادى الخالص، وليس الحب الروحى هو ما يفهمه الفن الكلاسيكى على أنه العلاقة الواضحة بين الجنسين.

٦٧٦ – هناك نتيجة أخرى للأهمية التى يركزها الفن الرومانتيكى على جانب الذاتية أعنى جانب المضمون الروحى وإهماله الجانب الموضوعى أعنى جانب التجسيد المادى، وهى أنه فى حين أننا نجد الشخصيات فى الأدب القديم يميل كل منها إلى التجسد فى مبدأ أخلاقى كلى كحب الأسرة مثلاً، أو رعاية لدولة والمحافظة عليها، نجد الشخصيات فى الأدب الحديث تمثل نفسها أساساً، والمصدر الذى تستمد منه نشاطها ليس مبدأ أخلاقياً لكنه الخصائص الفردية الخالصة لشخصياتها. فهى تسعى، لا إلى تحقيق غايات كلية بل إلى تحقيق غاياتها الخاصة، وقد تكون هذه الغايات الخاصة خيرة أو شريرة. لكنها إن كانت خيرة، أعنى إذا كانت كلية من الناحية الداخلية فإنها تظل أيضاً مطلوبة لا لهذا السبب، ولكن لأن الفرد اختارها لتكون غاية شخصية له هو. ومن هنا فقد كان مصدر السلوك فى الدراما القديمة الصراع بين القوى الأخلاقية الكلية. ومصدر السلوك فى الدراما الحديثة هو الصراع بين الشخصيات الفردية بما هى كذلك التى تستند كل منها إلى مبدأ أخلاقى، ولكن على أساس أنها تمثل شخصيتها الخاصة. وهذه حقيقة واضحة فى شخصيات شكسبير. فكل منها يعمل من مصادر داخلية تماماً نابعة من شخصيته هو، ويثابر على تحقيق أهدافه الخاصة أيا كانت الظروف،

ويظل متسقاً مع نفسه حتى النهاية، فليست الحياة الموضوعية للدولة، أو للأسرة أو المجتمع المدنى هى التى يصورها شكسبير، وإنما هو يصدر حياة الروح الداخلية وذاتية الفرد.

٦٧٧ - التصوير (أو الرسم Painting) والموسيقى، والشعر، هى الفنون الرومانتيكية البارزة (على الرغم من أن فن المعمار القوطى Cothic[1] هو فن رومانتيكى أساساً). ويرجع ذلك إلى سببين : الأول هو أن الفن الرومانتيكى يهتم بالفعل والسلوك والحركة والصراع لا بالاستقرار والهدوء والراحة. والفن المعمارى لا يمكن أن يمثل الحركة إطلاقاً، كذلك لا يمثل النحت هذه الحركة إلا فى أقل القليل. أما التصوير (أو الرسم) والموسيقى، وقبلهما الشعر فإنها تصلح بطبيعتها ذاتها أن تمثل الفعل والحركة والعمل، وفضلاً عن ذلك فإن فن النحت يصور الشكل الخارجي، لكنه لا يصور حياة الروح الداخلية. وهكذا فإن العين التى هى النافذة التى نطل منها على أعماق حياة الروح هى فى أفضل ألوان النحت عمياء عادة. فالعين لا تمثل إلا على شكل تجويف أو فجوة أو كرة عمياء. فى حين أن التصوير (الرسم) قادر على أن يقدم لنا بريق العين وتعبيراً واضحاً عنها وما دام الفن الرومانتيكى يأخذ على عاتقه التعبير عن حياة الروح الذاتية، فإن النحت لا يناسب غرضه، لأن النحت وهو يركز على أهمية الشكل المادى، الذى يستقر فيه الروح، ولما كان يمثل الروح فى راحة مباركة سعيدة، فهو بالضرورة فن كلاسيكى، ثانياً، الوسط المادى فى التصوير، والموسيقى، والشعر هو أكثر مثالية وتخلصاً من الجانب المادى أكثر من المعمار والنحت، فالوسط الذى يستخدمه الأخير هو المادة الصلبة والمكان بأبعاده الثلاثة. أما التصوير أو الرسم فهو لا يستخدم سوى بعدين اثنين فقط ويمثل ظاهر المادة دون حقيقتها

---

(١) طراز معمارى استخدم فى أوربا منذ القرن الثانى عشر وحتى القرن الخامس عشر أو السادس حتى بداية إحياء عصر النهضة وإحياء الطراز الرومانى. ويسمى الطراز القوطى أحيانا بالطراز المديب لكثرة استخدامه الأقواس الكدببة والقباب. ومن أقدم الأمثلة على هذا الطراز كنيسة نوتردام بباريس، وكاتدرائية أسيان بإنجلترا (المترجم).

الواقعية. أما الموسيقى فهى تتجرد من المكان تماماً بحيث لا نبقى إلا فى الزمان وحده. ووسطها هو النغمة. وأخيراً فإننا نجد أن الوسط الذى يستخدمه الشعر هو الأشكال الداخلية الذاتية تماماً للتصوير الحسى.

٦٧٨ - الفن الرومانتيكى يحمل بذرة إنحلاله وتفككه داخل ذاته. فالفن طبقاً لفكرته الشاملة ذاتها هو اتحاد المضمون الروحى مع الشكل الخارجى، وقد توقف الفن الرومانتيكى بالفعل، إلى حد ما، عن أن يكون فنا حين حطم الاتفاق والانسجام بين الجانبين اللذين ظهرا فى الفن الكلاسيكى. والفن الرومانتيكى يتضمن القول بأن الجانبين فى حقيقتهما مختلفان ما دامت الروح الآن لا تجد تجسيداً حسياً كافياً للتعبير عنها. ويمكن أن يقضى التطور المنطقى لهذا المبدأ إلى انقسام الجانبين تماماً، وحين يحدث ذلك نصل إلى التفكك الكامل للفن، ونجد الروح عندئذ أن الفن ليس هو الوسط الحقيقى الكامل لها، وأن دائرة جديدة الآن مطلوبة لكى تحقق فيها الروح نفسها وهذه الدائرة الجديدة هى الدين.

التقسيم الثالث

الفنون الجزئية

Particular Arts

٦٧٩ - لما كان جانب التجسد الحسى يمثل لحظة جوهرية فى الفكرة الشاملة عن الفن، فإن الفن لهذا السبب لا يمكن أن يظل مجرد فكرة فحسب، بل لابد أن يظهر فى الوجود الفعلى الحسى بوصفه موضوعاً للحواس. وما دام مضمون الفن واحداً فى جميع الحالات وهو الفكرة Idea فإن الاختلاف بين الفنون لابد أن يرجع إلى الوسط الحسى الذى يستخدمه. ومن ثم فإن الفنون سوف تصنف طبقاً للأوساط المادية المختلفة التى تتجلى فيها الفكرة Idea ذاتها.

٦٨٠ - كما أن الفن فى أنواعه العامة يظهر تقدماً منطقياً من الفنون الدنيا إلى الفنون العليا. من الرمزى إلى الرومانتيكى، فكذلك الفنون الجزئية ترتب وتنظم نسفها فى تسلسل ضرورى مشابه، وسوف تكشف عن تقدم من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا. والروحية المتزايدة هى التى تؤلف طريق التقدم فى الأنواع العامة من الفن، فلقد كانت المادة تطغى على الروح فى الفن الرمزى، أما فى الفن الكلاسيكى فقد وقفت الروح والمادةعلى مستوى واحد، ثم سيطرت الروح وسادت فى الفن الرومانتيكى. وهذا المبدأ نفسه بالضبط هو الذى يحكم تطور الفنون الجزئية: فأول وأوفى فن هنا هو المعمار، وهو مادى فى الأعم الأغلب. فهو يتخذ من المادة الجامدة وسطاً له بأبعادها الثلاثة. وفى الطرف الأقصى المقابل نجد الشعر بوصفه آخر الفنون وأعلاها. إذ فيه يمحى الجانب المادى شيئاً فشيئاً إلى أن يزول تقريباً، وهذا الجانب المادى يتألف من كلمات أعنى أصوات تستخدم كعلامات وتصويرات حسية images هى فى أساسها ذاتية وداخلية خالصة. وبعبارة أخرى فإن التقدم يعنى الزيادة المطردة الذاتية فى الفنون.

ولهذا السبب أيضاً يتفق تقدم الفنون الجزئية مع تقدم الأنواع العامة للفنون تماماً: فأدنى الفنون وهو المعمار هو فن رمزى أساساً على الرغم من صوره الكلاسيكى والرومانتيكية. والنحت هو الفن الكلاسيكى أما التصوير (الرسم) والموسيقى والشعر هى الفنون الرومانتيكية أعنى الفنون الذاتية لحياة الروح.

التقسيم الفرعى الأول

فن المعمار الرمزى

٦٨١ - تتخذ الفكرة فى فن المعمار من كتل المادة الجامدة الضخمة وسطاً تظهر فيه توسطها هو المادة بكل صلابتها وجمودها وأبعادها الثلاثة. والأشكال التى تستخدم هى أشكال الطبيعة غير العضوية فهى لا تتخذ الشكل البشرى العضوى أساسا لها كما يفعل النحت لكن وسطها هو المادة على نحو ما تحكم لا بقوانين الحياة بل بالقوانين الآلية للجاذبية؛ ولهذا السبب نجد أن الخط المستقيم، والمستطيل، والأشكال المجردة الأخرى هى التى تؤلف الأشكال الرئيسية التى تصب فيها المادة. ومنظر الفكرة أو رؤيتها يمكن أن يوجد، كما يتمثل فى الوحدة وسط الاختلاف، فى الأشكال المجردة للتناسق والتماثل، والتساوى، والانطباق على قاعدة ما .. إلخ.

ويمر فن المعمار بثلاث مراحل هى:

(١) - المرحلة الرمزية أو الشرقية.

(٢) - الكلاسيكية أو الاغريقية.

(٣) - الرومانتيكية أو المسيحية.

٦٨٢ - (١) - المعمار الرمزى Symbolic Architecture

السمة الأساسية السائدة فى البناء الرمزى هى أنه يوجد كغاية مستقلة قائمة بذاتها، فهو لا يخدم غرضاً سوى أن يرمز إلى إحدى التصورات المجردة، أما المعابد الكلاسيكية، فهى على العكس، لا توجد لذاتها، وإنما لكى تكون المحراب المقدس لتماثل الإله. ومن هنا فما دام الفن هو بالضرورة غاية فى ذاته، فإن المعمار، فى الفترة الكلاسيكية، لأن يكون فناً مستقلاً خالصاً وإنما يصبح خادماً للنحت. ومن ثم فالنوع الرمزى المستقل هو النوع الأساسى للعمارة بوصفها من الفنون الجميلة.

المضمون الذى يرمز إليه العمل الفنى المعمارى المستقل هو باستمرار فكرة عامة مجردة، أو هو جانب من جوانب الطبيعة ينظر إليه على أنه مقدس وإلهى. ويعد «برج بابل» المثل الأسطورى الأول فهذا البرج لا يخدم غرضاً معيناً، وهو بالتالى عمل فنى مستقل تماماً. فهو يرمز إلى فكرة وحدة الشعب الذى سيده. ومدينة «اكباتان»... Ecbatana [1]، من ناحية أخرى، يحيط بها. سبعة حوائط متحدة المركز، وفى الوسط توجد القلعة الملكية وكنوزها، وهى ترمز إلى دوائر السماء، وهى تلتف حول الشمس.

ولا تخدم المسلات المصرية أى غرض سوى أن تمثل أشعة الشمس. كما توجد فى مصر أيضاً مناطق شاسعة مليئة بالأعمدة وتماثيل ممنون، وأبى الهول، والحوائط والممرات. وليست هذه المنشآت معابد ولا أماكن للسكنى، ولكنها شيدت لكى ترمز فقط إلى تصورات مجردة مختلفة. ولم تبن المنعطفات الملتوية فى ممرات المتاهات لغرض صبيانى كأن تشيد لترمز إلى مشكلة محيرة تبحث لها عن حل أو مخرج، بل لتمثل مسار الأجرام السماوية، والممرات داخل الأهرامات وهى قبور، تفسر هجرات الروح المختلفة بعد الموت وتجوالها فى المكان.

٦٨٣ - (٢) - المعمار الكلاسيكى Classical Architecture

المعمار الكلاسيكى ليس مستقلا لكنه يعتمد على شئ آخر؛ لأنه يخدم أغراضنا فى إقامة محراب لتمثال الإله، وأماكن يجتمع فيها الناس للعبادة. وخاصية الإفتقار إلى آخر هذه تكشف عن نفسها أكثر فى كل تفاصيل المبانى: فالأعمدة لا تقف شامخة بذاتها بغير غرض كما هى الحال فى المسلة المصرية، لكنهاتخدم أغراضاً نافعة بأن تكون دعائم للسقف. وتلك هى وظيفتها الأساسية، فالعموم الذى يخدم غرضنا ولا يدعم شيئاً إنما هو وجود زائف وكاذب. وإذا ما

---

(١) هى مدينة همذان الآن وكانت عاصمة للقسم الجنوبى والأكبر من مملكة ميديا القديمة بغربى أسيا (المترجم).

نظرناإلى تطور المعبد الإغريقى من خلال: «الفن الدورى Doric»[1] «والفن الأيونى Ionic»[2] «والفن الكورنثى Corinthian»[3] لوجدنا تطوراً تتزايد فيه الناحية الروحية. فالبناء «هو أكثر هذه الأبنية غلظة ومادية والبناء الكورنثى هو أرفعها»..

ولم تكن هذه المعابد ترمز إلى شئ فى البداية بل كانت كلها تحددها فكرة مركزية واحدة هى خلق بيئة مناسبة لإقامة تمثال للإله. لكنها مع ذلك ليست نافعة فحسب بل جميلة فى ذاتها أيضاً. ومن الصعب أن يوصف المعمار الرمزى بأنه جميل، لأنه، فى الأعم الأغلب يتسم بالجلال أكثر من الجمال لما فيه من نسب ضخمة وكتل مادية طاغية. فى حين أن المعبد الاغريقى صغير ورقيق نسبياً، والفكرة هنا لا تكافح عبئاً الكتل المادية الضخمة لكنهاتنفذ بطريقة فيها انسجام وتآلف داخل الشكل الخارجى.

٦٨٤ - (٣) - المعمار الرومانتيكى Romantic Architecture:
الأمثلةالرئيسية لهذا اللون من الفنون إنما توجد فى الكنائس القوطية فى أوروبا الحديثة، ولما كنا لا نزال فى دائرة العمارة، ولما كانت العمارة بصفة خاصة فناً رمزياً، فإننا نجد الرمزية لهذه الأسباب منتشرة هنا أيضاً. فالأبنية الصليبية الشكل (أى التى تشبه الصليب) والأبراج المخروطية (الدقيقة الأطراف ذات القمة المدببة) والإتجاه بصفة عامة إلى تشييد المبانى الضخمة الهائلة الارتفاع والقمم الشاهقة - ذلك كله يدل على الرمزية . ومع ذلك فإن الروح الرمزية هذه يتخللها

---

(١) نسبة إلى الدوريين الذين قدموا حوالى ١١٠٠ ق.م فسادت بلاد الإغريق عصور مظلمة لعدة قرون. ومع ذلك فإنهم فى الفترة البدائية من الحضارة الإغريقية أسهموا فى تقدم العمارة، وصناعة الآنية الفخارية، وفن النحت (المترجم).

(٢) نسبة إلى أيونيا، إقليم قديم على الساحل الغربى لأسيا الصغرى من مدينة ملطية التى نشأت فيها أول مدرسة فلسفية فى التاريخ. طاليس، انكسماندر، انكسمانس (المترجم).

(٣) نسبة إلى كورنثوس إحدى مدن اليونانية القديمة وكامن مدينة غنية قوية فى عهد الإغريق القدماء، ومركزاً فكرياً عظيماً (المترجم).

شئ من الرومانتيكية. فهذه الأبراج الهائلة، وهذه الطوابق يعلو بعضها بعضاً، الأقواس والنوافذ العالية والمبانى ذات القمم الضخمة، تمثل تطلعات الروح الصاعدة التى انسحبت من العالم الخارجى لتنعم بعزلة ذاتية خاصة. ولقد سبق أن رأينا أن الخاصية الأساسية للفن الرومانتيكى هو على وجه الدقة هذا الانسحاب للروح من العالم الحسى الخارجى إلى الذاتية التى تمثل الحياة الداخلية للروح - وهذا هو ما تمثله الكنسية المسيحية بصفة عامة. لقد كان المعبد الإغريقى بحوائطه وأعمدته مفتوحاً للعالم؛ يدعو ويشجع على الدخول والخروج، وهو مرح مبتهج، كما أنه سطح واسع على عكس الكنيسة المسيحية الضيقة العالية، وهذا السطح المنبسط الأفقى يمثل الإمتداد فى العالم الخارجى إلى الأمام. ولقد أبقت الكنيسة القوطية على هذه الخصائص كلها فالأعمدة فى هذه الكنيسة داخلية وليست خارجية، والكنيسة ككل مغلقة تماماً مكونة مستقراً للنفس التى تريد أن تنغلق على ذاتها وتنعزل عن العالم الخارجى، ولا تدخل إليها الشمس إلا بشعاع ينفذ من خلال نوافذ زجاجية ملونة. وكل إنسان يأتى إلى هذه الكنيسة ويذهب، يصلى راكعا على ركبتيه ثم ينصرف، وفى الوقت نفسه تقام جميع ألوان الشعائر الدينية. لكن كل هذا التنوع لحياة متغيرة لا يمكن أن يملأها، لا يمكن أن يعكر صفو السلام لأماكن هائلة خالية أو لسراديب ظليلة يخلق فوق الرؤس. وامتصاص هذه الحياة كلها بأماكنها الساكنة الهادئة اللامتناهية يمثل، بطريقة حسية، لا نهائية الروح وتطلعاتها. وإذن فإن ما يؤكد على أهميته هنا هو الحياة الداخلية للنفس التى انعزلت عن العالم، أو الذاتية التى هى المبدأ الجوهرى للفن الرومانتيكى.

التقسيم الفرعى الثانى
فن النحت الكلاسيكى
The Classical Art of Sculpture

٦٨٥ – الوسط الذى يعمل فيه النحت Sculpture لا يزال، بغير شك، هو المادة الجامدة. لكى نجد هذه المادة الجامدة كانت فى العمارة مادة شديد الجمود Crass أعنى مادة لا عضوية غير روحية تحكمها قوانين الجاذبية الفزيقية الآلية، فإننا نجد أن الوسط الذى يعمل فيه النحت هو الآن المادة التى نفخت فيها الروح من أنفاسها وهى المادة العضوية التى تحكمها قوانين الحياة وذاتيتها الداخلية الخاصة، وبصفة خاصة المادة العضوية على هيئة الشكل البشرى. وفضلاً عن ذلك فإن النحت يسلب المادة واحدة على الأقل من خواصها ويحذفها بعيداً وأعنى بها خاصية اللون. صحيح أن هناك مجموعة كبيرة من التماثيل ملونة، ولقد وجدت هذه التماثيل عند الإغريق. ولكن التمثال النموذجى الأصيل هو تمثال بغير لون .أو على الأقل، إذا كان لابد من وجود لون. فإن لونه محايد وغير مؤثر. ولقد كان للتماثيا لون مطرد هو لون البرونز أو الرخام. ومادمنا قد أهملنا اللون على هذا النحو فإن كل ما سيكون أساسياً بعد ذلك هو الهيئة أعنى الشكل المكانى المجرد.

والشكل البشرى يؤلف مركز النحت – فأشكال الحيوانات والموجودات الأخرى هى أشكال ثانوية – لأن الجسم البشرى هو التجسيد المادى الكافى للتعبير عن الروح. وهكذا كما سبق أن رأينا تجد الروح، فى نهاية المطاف، أنه لا يوجد شكل حسى كاف للتعبير عنها. وإذن فنحن نقول إن الجسم البشرى كاف للتعبير عن الروح فإننا لا نعنى سوى أنه كاف إلى حد كبير جداً إلى حد أعلى مما يمكن أن يصل إليه أى شكل حسى خالص. ومادامت الروح هنا كامنة فى الشكل، ما دام التجسيد والمضمون يوجدان فى وحدة وتوازن كامل فإن النحت

لهذه الأسباب هو الفن الكلاسيكى البارز.

٦٨٦ - الوسط الذى يعمل فيه النحت ليس هو المادة بكل كيفياتها الغليظة، فكيفيات المادة، ولاسيما لونها، تحذف منها بحيث تبقى مع جوانبها الكمية فقط أعنى جانب الامتداد الخالص، والشكل المكانى، والخارجية المحض. وما يقابل هذا الطابع الكلى المجرد فى الوسط الحسى على نحو بارز، ما يقابله فى جانب الروح هو الملامح الكلية والجوهرية للروح فهذه، بالتالى، تمثل الموضوع المناسب للنحت. وذلك يعنى أن النحت سوف يصور الروح فى كليتها المستقرة وسكونها الهادئ بحيث يحذف الإضطرابات العنيفة للروح التى تهبط بها إلى دوامة الأنشطة الجزئية فى العالم. وتماثيل الآلهة هند الإغريق تحمل كلها هذا الطابع الهادئ وغيره من الصفات الدنيوية الساكنة، أو هذا الوقار الخالد. ومع ذلك فإن هذا القول لا يعنى أن النحت لابد أن يصور تجريدات خاوية وتشخيصات فارغة مثل: الحظ، العدالة،... إلخ بل على العكس فإن مخلوقاته سوف تكون شخصيات فردية حية وعينية؛ لكن ما ينبغى أن يصور بدقة هو السمات الجوهرية الدائمة للشخصية أو الصفات العامة مثل: الخيرية، والشرف، والشجاعة، والذكاء النادر... إلخ. أما الجوانب العارضة الطارئة التى تصور المزاج والانفعال: كالغضب والدهشة،... إلخ فينبغى حذفها. فالتصوير (أو الرسم) هو الذى يمكن أن يصور هذه الانفعالات بدقة وليس النحت. ولا يعنى مطلب الكلية حذف كل حركة أيا كان نوعها. فهناك كثير من التماثيل المشهورة مثل تمثال رامى القرص يصور الحركة. ولكنه يعبر عن الحركة فى أبسط ألوانها إذ ينبغى ألا يكون تصوير الحركة هذا سببا لتشويه الصفات الأساسية للشخصية. ففى حالة الغضب العنيف نجد أن شخصية الإنسان كلها قد امتصت فى هذا الانفعال الواحد فاختفت ملامحه الأساسية، ومثل هذه الحالات للنفس لا تتناسب مع فن النحت. إذ لابد أن تظل الشخصية مستقرة على أساس كليتها الجوهرية. أما التعبير عن الأمزجة المحض، ونزوات الأفعال، وجميع الحالات الشخصية والذاتية الخالصة للنفس فيجب استبعادها. ولهذا السبب نجد أن لمحتالين وبريقها يختفى فى أروع التماثيل،

رغم أنها موجودة فى التصوير (أو الرسم)، لأننا لا نجد الأعماق الذاتية لحياة النفس، ولا نجد تصويرها الدقيق إلا فى الفن الرومانتيكى.

النحت الرمزى والرومانتيكى، رغم أن هيجل فى عرضه لهما مسهما مساً خفيفاً، أقل فى أهميتها من أن يدرسا هنا. فالصفة الطاغية للنحت فى أروع إنتاجه هى صفة كلاسيكية أساساً.

التقسيم الفرعى الثالث

الفنون الرومانتيكية: التصوير، والموسيقى، والشعر
Paiting Music and Poetry

٦٨٧ - المبدأ الذى يرتكز عليه الفن الرومانتيكى هو إنسحاب الروح من العالم الحسى الخارجى، ولهذا السبب ذاته نجد أن العالم الحسى الخارجى لأول مرة قد اكتسب، فى الفن، حق الوجود المستقل القائم بذاته. إذ لم يظهر العالم الحسى فى الفن الكلاسيكى إلا مرتبطا بالروح، وبالتالى معتمدا عليها. أما الآن فقد انفصل كل جانب عن الآخر، رغم أن الرابطة لم تنقطع تماماً مادام أن ذلك لابد أن يعنى انهيار الفن تماماً، فكل منها يقف فى مواجهة الآخر بوصفه وجوداً مستقلاً قائماً بذاته، وتنفصل الذاتية والموضوعية مادام الفن يتخذ من الذاتية مبدأ له بصورة قاطعة ويرفض الموضوعية رفضاً متزايداً. وحكمة الذاتية لها معنيان؛ فهى تعنى من ناحية الحياة الواعية للأنا كشئ مضاد للعالم المادى. وهى تعنى من ناحية أخرى ما ينتمى إلى هذا الأنا الجزئى كشئ مضاد لما تنتمى إلى ذلك الأنا الآخر، أعنى الأهواء، والنزوات الفردية، أو الخصائص الشخصية الخاصة بهذا الفرد أو ذاك والتى عارض السمات الكلية الجوهرية الدائمة للحياة البشرية والتى تعتبر من هذه الزاوية موضوعية.

ولقد أصبح الفن الرومانتيكى ذاتياً بهذين المعنيين معاً. فهو من ناحية

يركز الحياة الداخلية للنفس ويبتعد بالتدريج عن جانب التجسيد الحسى، لكنه يميل من ناحية أخرى إلى أن يصور بحرية متزايدة الخصائص الشخصية والسمات العرضية للشخص الجزئى.

(١) التصوير أو الرسم Painting.

٦٨٨ – يتخذالابتعاد عن التجسيد الحسى فى الفن الرومانتيكى؛ فى البداية، صورة سلب المكان. ويتم بالطبع دفعة واحدة. فالرسم وهو أول الفنون الرومانتيكية لا يحذف إلا بعداً واحداًمن أبعاد المكان، ويبقى على البعدين الآخرين أى سطح المستوى الذى يتخذ منه وسطاً يعمل فيه؛ وعلى ذلك فلم يعد يتخذ من المادة الجامدة الثقيلة الموجودة بالفعل أساساً له، لكنه يستخدم فقط ظاهرة المادة بما هو كذلك، وهذه الصورة الخادعة، أو هذا الظاهر للمادة الجامدة، إنما يخلقها الفنان. وعلى هذا فبينما نجد الوجود الحسى للعمل المعمارى أو للنحت كان شيئاً مادياً بالفعل، فإننا نجد الجانب الحسى للرسم ليس مادياً إلا جزئيا فقط والجزء الباقى عقلى أو ذهنى mental وبهذه الطريقة يظهر الآن جانب الذاتية التى فى قلب التجسيد الحسى نفسه. أما القول بأن التصوير أو الرسم صورة خادعة فحسب، فإن ذلك ليس نقصاً أو عيباً فيه، كما يظن أحياناً، لكنه علامة على تقدمه وتجاوز للنحت. أما بالنسبة للمسائل الأخرى؛ فالوسط المادى للتصوير أو الرسم هو الضوء واللون، فهو من خلال تمايز اللون يخلق الصورة الخادعة.

٦٨٩ – وإطراء الذاتية وزيادتها تعنى أيضاً، كما سبق أن ذكرنا، أن التصوير بوصفه فناً رومانتيكياً ليس محصورا كالنحت فى نطاق الملامح الكلية الدائمة الشخصية البشرية. بل إن الخصائص الفردية، والأهواء، والنزوات وكل حياة النفس وما فيها من ثراء، مفتوحة أمام الرسم ليصورها بدقة، كذلك يمكن أن تكون؛ الدهشة، والغضب، والابتسامة العابرة وغيرها من الأطوار العابرة للنفس موضوعاً للرسم والتصوير، ولهذا السبب نجد الآن أن لمحة العين وبريقها

أصبحت الآن عامة. ولهذا السبب نفسه لم تعد الشخصيات بحاجة إلى أن تصور فى سكون ووقار (كما كانت الحال فى النحت) بل يمكن الآن أن تعرض بكل حركتها الحية ونشاطها المتدفق. ومع ذلك فالرسم من هذه الزاوية محدود لأنه لا يستطيع أن يعرض إلا لحظة واحدة من الزمان، فهو ليس بذاته، كما هى الحال فى الموسيقى والشعر، ممثلا لمسار زمانى يمكن أن تتطور فيه مراحل مختلفة من الحركة.

٦٩٠ - مادامت الشخصيات فى الرسم لا تحتاج إلى أن تظل محددة ثابتة فى كليتها وسكونها يمكن أن تهبط إلى الجزئية، فإن الألم والعذاب والمعاناة من ثمَّ، يمكن أن ينفذ إليها. لكن لا ينبغى أن يستغل ذلك أكثر مما ينبغى، فالشرط الأساسى للفن هو أنه ينبغى أن يعرض الروح فى اتفاقها مع ذاتها، وهذه الحقيقة تشكل الدافع الأول وراء قطاعات كبيرة من الرسم المسيحى فى العصور الوسطى، فحتى الألم المبرح التى عانته العذراء Madonna [1]. لفقدان ولدها هو ألم يمكن أن نلمح من خلاله انتصار الروح واتفاقها مع ذاتها.

٦٩١ - وإحدى النتائج المترتبة على الانفصال الذى يحدثه الفن الرومانتيكى بين الروح والعالم الخارجى هى تدعيم الوجود المستقل للعالم الخارجى الذى يقوم بذاته (٨٧) والوجود الخارجى بما هو كذلك يمكن أن يكون موضوعاً للرسم أو التصوير، ويؤدى ذلك إلى نشأة فن تصوير المناظر الطبيعية، وهذا الأسلوب فى الرسم يصور لنا ما يبدو فى البداية بغير روح، وخالياً من الجانب الإلهى أعنى، الطبيعة. لكن لا تزال حياة النفس الذاتية هى التى تشكل أساساً موضوع مثل هذه الصور، فالفنان يكتشف فى أطوار مختلفة للطبيعة وشائج قربى مع حالاته وأطواره هو الخاصة، فالطبيعة هادئة مسالمة، أو غاضبة

---

(١) مصطلح يستخدم فى فنون العصور الوسطى بصفة خاصة للإشارة إلى السيدة مريم وكانت المادونا « Madonna » (والكلمة تعنى حرفياً «سيدتى») موضوعا محبباً لنفوس الفنانين فى القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر (المترجم).

شرسة، عاقلة رزينة أو مجنونة كئيبة المزاج. والواقع أن هذه الحلالات هى حالات نفسه الخاصة أعنى الفنان الذى يرسم، وليست موضوعات خارجية محض للطبيعة.

(ب) الموسيقى Music.

٦٩٢ – الموسيقى تنفى المكان تماماً فلا توجد إلا فى الزمان وحده، ومن هنا فما دام كل ما يمكن أن يرى بالعين لابد أن يوجد فى المكان فسوف يتوقف هذا الفن عن مخاطبة حاسة البصر ويلجأ إلى حاسة السمع. ومن ثم فالوسط المادى الذى يستخدمه هو تتابع الأصوات والنغمات فى الزمان.

٦٩٣ – هذا السلب الكامل للمكان يجعل الموسيقى فناً ذاتياً خالصاً.

لقد كان للتمثال وجود قائم بذاته فى المكان فهو شئ مستقل، ولقد ألغيت هذه الموضوعية إلغاءً جزئياً فى فن التصوير، لأن الصورة ليست سوى ظاهر فحسب ومع ذلك فحتى الصورة لها وجود خارجى بوصفها شيئاً ما.

أما النغمة الموسيقية فليس لها مثل هذا الوجود أو الدوام لأنه ما أن تخرج إلى الوجود حتى تفنى وتتلاشى، فليست لها موضوعية حقيقية. ومن هنا فلا يظهر الفصل بين الذات والموضوع فى الموسيقى كما يظهر فى غيرها من الفنون. فالمشاهد يقف ليتأمل التمثال أو اللوحة الفنية كشئ خارجى عنه. فالأنا فى هذه الحالة تنفصل عن موضوعها. لكن ما دامت هذه الموضوعية الخارجية تختفى فى الموسيقى فإن الإنفصال بين العمل الفنى، ومن يشاهده يختفى أيضاً. وهكذا ينفذ العمل الموسيقى إلى صميم الروح، ويتحد مع ذاتيها فى هوية واحدة.

٦٩٤ – ولهذا السبب نفسه كانت الموسيقى أكثر الفنون كلها إثارة للعواطف فالذات فى حالة: الإحساس، أو التفكير، أو التصور، تقف فى مواجهة موضوع تتأمله. لكن هذا الانفصال يختفى فى الانفعال العاطفى إذ تستغرق النفس فى موضوعها وتلتحم مع موضوعها فى هوية واحدة، هوية بمعنى أن النفس

فى هذه الحالة لا تعى التفرقة بين ذاتها وبين الموضوع مادام الوعى ليس حالة انفعالية لكنه حالة معرفية. ومن هنا فإن الموسيقى تلجأ مباشرة إلى مخاطبة الانفعالات والعواطف.

٦٩٥ - وحتى الصيحات فى الطبيعة ينظر إليها على أنها تعبير مباشرة عن الحياة الانفعالية الداخلية. لكن الخليط المحض من الأصوات أو الصيحات ليس فى ذاته فنا، وهو لا يصبح فناً إلا عندما تدخل فيه النفس بناء معمارياً من العلاقات المرتبة. ومثل هذه العلاقات المرتبة تدخل الوحدة على الأصوات المختلفة. فالكثرة الشديدة الغليظة ليست جميلة، بل الكثرة التى يحكمها مبدأ يوحد بينها ويكشف عن الفكرة وبالتالى تصبح جميلة فالتناسب، والانطباق على قاعدة، والتساوق فى نبضات الزمان وسط اللامساواة فى أطوال النغمة، له أهمية كبيرة هنا. فالانسجام واللحن هما لونان من إدخال الوحدة على النغمات المختلفة كيفا وكما.

٦٩٦ - الإيقاع ودقات الأداء تؤدى وظيفة خاصة فى الموسيقى، وفى الشعر أيضاً. والأساس الفلسفى لدقة الأداء، وتفسير تأثيرها غير العادى على النفس تعتمد على واقعة أن الأنا تجد فيها الصورة المقابلة المطلقة لذاتها. فالزمان فى ذاته نهر متدفق مطرد متصل لا تمايز فيه، وهذا الاتصال المجرد يقابل الكلية العارية للأنا التى تخلو من المضمون. غير أن طبيعة الأنا الحقيقية لا تكمن فى هذه الكلية المجردة. إن الذات لا تكشف عن طبيعتها الحقيقية إلا عندما تنشطر قسمين وتجعل من ذاتها موضوعاً لنفسها ثم تعود فتعالج هذا الانقسام وتلغيه، وتعود من جديد إلى ذاتها. والدقات تدخل على الاتصال المجرد للزمان تقسيماً إلى فترات متساوية، لكن كل لحظة من لحظات الزمان، رغم تمايزها على هذا النحو عن اللحظة التالية، فإنها مع ذلك تحد معها فى هوية واحدة. إذ لا يمكن التمييز بين لحظة معينة من لحظات الزمان وغيرها من اللحظات فكل منها هى آن، وعلى ذلك فالدقات تدخل تقسيماً على الاتصال المجرد للزمان، ولكن هذا الانقسام يعود فيلغى فى الهوية المطلقة للفترات (التى انقسم إليها الزمان).

وتجدالذات نفسها فى هذه العملية، لأنها تجد فيها وحدة مجردة ثم تقسيماً ذاتياً وأخيراً عود إلى الوحدة والاتحاد مع نفسها وهذا هو مصدر الإشباع العميق الذى تحققه دقات الإيقاع والأداء فى الموسيقى لنفوسنا.

(جـ) الشعر Poetry.

٦٩٧ - إنسحاب الروح من الغلاف الحسى الذى يغلفها يكتمل تماماً فى الشعر. ذلك لأن الوسط الذى يعمل فيه الشعر هو التصويرات Imges أو التمثل الذهنى الداخلى تماماً. ومع ذلك فهو يظل يشترك مع الموسيقى فى الصوت Sound . لا على أنه تجسيد فعلى له، بل على أنه وسيلة للاتصال بين العقول، لكن الصوت لم يعد الآن كما كان فى الموسيقى، هو ذاته بوصفه صوتاً محضاً، غاية جوهرية. وإنما تحول الصوت الآن وأصبح كلمة لا تحمل بذاتها مغزى لكنها علامة عفوية على فكرة ما أو تمثل معين. والشكل الحقيقى فى الشعر أو التجسيد هو إذن الفكرة أو التمثل ذاته. وهذا المجاز الذهنى أو التخيل الذهنى هو فى الوقت نفسه المضمون، فهو يحمل فى داخله سمات كل من المضمون والشكل فهو لأنه ينتمى إلى جانب الروح والذاتية والداخلية فهو المضمون. لكن بما أنه لم يكن قط كلياً مجرداً لكنه كان باستمرار منغمساً فى الفردية ومغلفاً بالخيال الحسى، فإنه من هذه الزاوية، ينتمى إلى جانب التجسيد المادى أو الشكل.

٦٩٨ - الحجارة، والألوان، والنغم، وهى الأوساط التى تعمل فيها الفنون الأخرى، كما سبق أن رأينا (النحت - الرسم - الموسيقى)، مقيدة بطرق مختلفة بالمضمون الذى يمكن أن تجسده، أما اللغة فهى قادرة على التعبير عن أى شئ مهما يكن نوعه إن كان قادراً على تشكيل مضمون الوعى البشرى، ومن ثم فليس الشعر، كغيره من الفنون الأخرى، مقيداً فى التعبير بحيث لا يعبر إلا عن جزئى معين من أوجه الروح، بل إن مجاله هو ثراء الروح بأسرها، وهو لهذا السبب يعتبر الفن الكلى، أو مركب الفنون الأخرى كلها. ففى استطاعته أن يكون فناً رمزياً وجليلاً كفن المعمار. ويمكن أن يعبر عن الكلى والجوهرى وعن

السكون والهدوء الإلهى كفن النحت. كما أنه يستطيع أن يعبر عن أهواء الفرد وعن المزاج العابر كما يفعل فن التصوير أو الرسم، وهو بالإضافة إلى ذلك قادر على التعبير عن أعمق الألوان الانفعال العاطفى كما تفعل الموسيقى، وهو ليس مقيداً كالتصوير والرسم بلحظة واحدة من لحظات الزمان، لكنه يستطيع أن يصور الفعل والحركة فى تطورها المتتابع. وبما أنه كلى على هذا النحو فهو ليس رمزياً فقط ولا كلاسكيا أو رومانتيكياً فحسب. لكنه هذه الفنون جميعاً. وهو يوجد فى كل العصور وفى جميع البلاد.

٦٩٩ - أى مضمون مهما يكن نوعه يمكن أن يكون مضموناً للشعر، فبالغا ما بلغت قدرة العقل البشرى على التفكير - فإن ذلك يمكن أن يكون موضوعاً لقصيدة. ومن ثم فإن للتفرقة بين الشعر والنثر لا تتوقف على طبيعة المضمون، فأى مضمون يمكن أن يكون شعراً. ولكن تنشأ التفرقة من الحالة الجزئية الخاصة التى يستمد منها الشعر مادته. والكلى لا ينفصل فى الشعر إلى جزئى لكنهما يتحدان فى وحدة حية. ولا يقابل الشعر، كما يفعل النثر، بين القانون والظواهر، وبين الوسيلة والغاية، أو يجعل أحدهما تابعا للآخر. والعلم بالضرورة نثر لأنه يفصل الكلى فصلاً مجرداً عن تجسده، فهو يجرد القانون من الظواهر التى تعبر عنه. أما الشعر فهو يربط بين المجرد والحسى فى وحدة واحدة وبالتالى فإن ما يميز الشعر عن النثر تمييزاً حقيقياً، وهو شرط عام لكل فن هو أن القصيدة وحدة عضوية أو كائن حى لا متناه هو حرية كاملة فلا يتحدد إلا بذاته فقط والقصيدة تنتشر فيها، وتسيطر عليها فكرة واحدة، أما الجوانب، والتصويرات، والأفكار الجزئية.. إلخ فهى تستمد حياتها كلها من هذه الفكرة التى تمثل المحور المركزى للقصيدة بحيث لا تكون هذه الجوانب إلا تعبيراً عنها. ومن ثم فالشعر يتصور موضوعه من خلال المقولات اللامتناهية للفكرة الشاملة مثل: مقولة الحياة، والكائن الحى... إلخ. أما النثر فهو يتصور موضوعه من خلال مقولات الفهم المتناهية، وهى المقولات التى تتضمن الاعتماد على الآخر، والافتقار إلى الغير، وعدم الحرية مثل مقولة. السبب والنتيجة.. إلخ. وعلى الرغم من أن

التاريخ يمكن أن يعرض فى ضوء فكرة واحدة أو تصور واحد إلا أنه ليس شعراً لأنه يصور الأشياء فى حالة اعتماد على آخر وافتقار إلى الغير وعدم حرية أعنى أنه يصورها بوصفها أسباباً ونتائج .. إلخ . وعلى الرغم من أن الخطابة يغمرها الإنفعال العاطفى فهى ليست شعراً، لأن الخطبة لا يمكن أن تكون أبداً غاية فى ذاتها، ولكنها تلقى لتخدم غاية أعلى، كاقناع الناس بمعتقدات معينة أو بسياسة معينة، أو لتثقيف الناس وتنويرهم.

٧٠٠ - ويمكن أن نسوق مثلاً بوضوح الطريقة التى يغلف بها الشعر الفكرة المجردة فى صورة حسية وبالتالى يمسك بالجانبين معاً، وهما الكلى والجزئى، فى وحدة لا تنصرهم. فكلمات مثل : الشمس، الصباح . إلخ تصور للذهن معنى ما . لكن عندما ترد هذه الكلمات والعبارات فى الحديث العادى فإن ما تمثله أمام الذهن ليس تصويراً بلاغياً Image ولكنه تصور عقلى Con-cept، ربما كان ملوناً تلويناً ضعيفاً لكنه باهت يصعب رؤيته. ومثل هذا المضمون الذهنى هو فكرة، أو كلى، أو تجريد . ولكن عندما يقول الشاعر : «الآن عندما تستيقظ إيبوس Eos[1]، وتحلق فى عنان السماء بأصابعها الوردية فها هنا تجد بغير جدال نفس التجريد السابق وقد أصبح عينياً حسياً عندما نشأ تصوير بلاغى واضح أمام رؤية الذهن. والمضمون السابق (لكلمة الشمس أو عبارة شروق الشمس) هو بصيغته المجرد نثر، أما المضمون الثانى فهو بعينيته الحسية شعر.

٧٠١ - والنظم هام للشعر لنفس الأسباب التى تجعل دقات الإيقاع هامة للموسيقى. فتيار الكلمات الذى يتدفق بغير ترتيب ولا نظام، كما هى الحال فى النثر، يرد عن طريق الأوزان والبحور إلى قوانين محددة تضفى الوحدة والانسجام على الكثرة غير المحددة. والأساس الفلسفى للأوزان والبحور هو

---

(١) هى آلهة الفجر فى الميثولوجيا اليونانية، وفى الحالتين - حالة النثر السابقة وحالة الشعر الآن، وصف لشروق الشمس (المترجم).

نفسه الأساس الفلسفى للدقات والايقاع فى الموسيقى. (راجع فقرة ٦٩٦). إن الايقاع والجناس الاستهلالى يرضينا، لأن الذات فى حالة التكرار المنتظم لصوت واحد وسط أصوات كثيرة متنوعة ومختلفة، تكتشف شيئاً مماثلاً بطبيعتها الجوهرية بوصفها وحدة فى إختلاف.

وعلى الرغم من أن هناك أنواعاً ثانوية وفرعية ومتوسطة كثيرة للشعر فإن الشعر يقع فى ثلاثة أقسام رئيسية هى: شعر الملاحم، والشعر الغنائى والشعر الدرامى.

٧٠٢ - (١) - شعر الملاحم... Epic Poety.

المبدأ الذى يرتكز عليه شعر الملاحم هو الموضوعية. فالشاعر يسترجع من الوراء ليستعرض أمامنا عالماً موضوعياً من الأشخاص والأشياء والأحداث. فهو راوية فحسب. ومن هنا لم يكن من المناسب أن يقحم فى رواية تعليقاته الخالصة أو شروحه أو وجهة نظره فيما يرويه من أحداث. وليس من شك أنه خالق القصيدة، لكن ما ينبغى أن يظهر أمامنا هو خلقه وليس الشاعر نفسه ومن هذه الزاوية نجد أن شعر الملاحم هو ضد الشعر الغنائى، لأن العنصر الهام الأساسى فى الشعر الأخير هو شخصية الشاعر.

٧٠٣ - وينبغى أن تصف قصيدة الملاحم الأعمال الجزئية التى أنجزتها شخصيات جزئية. لكن لابد أن تظهر هذه الأعمال ومن ورائها خلفية تقدم لنا حياة بأسرها لشعب ما أو لعصر من العصور. ولهذا نجد أن حياة الشعب اليونانى كله قد انعكست فى «الالياذة» و «الأوديسة». ومن هنا فعلى الرغم من أن الشخصيات ينبغى أن تكون أفراداً حية حقيقية بكل ما فى ملامح الفرد من ثراء، فإنها لابد أن تكون شخصيات كلية إلى حد ما فروح الأمة بأسرها ينبغى أن تتركز فى بطل الملحمة، فهو ينبغى أن يكون النمط النموذجى لعصره وبلده، والحالة الطبيعية والفطرية للمجتمع والتى لا هى الحالة الهمجية أو عدم الفصاحة،

ولا هى الإسراف فى التحضر والتقيد بالظروف العادية المملة للأسرة المتطورة وحياة الدولة، باختصار العصر البطولى - هو أفضل وأنسب خلفية لبناء الملاحم، لأن الشخصيات فى مثل هذه الظروف تكون حرة ومستقلة.

٧٠٤ - ونظراً للموضوعية المنتشرة فى الملحمة فإن تطور الفعل والعمل فيها يرتبط إلى حد كبير بالظروف الخارجية كما يرتبط بصفات الأشخاص التى تصورهم ففى المسرحية الدرامية نجد أن كل ما يحدث، أياما كان، لابد أن يكون مصدره الوحيد هو شخصيات المسرحية، فالأحداث الخارجية الخالصة والمصادفات العرضية ينبغى ألا تكون هى الأدوات التى يتحقق الفعل بواسطتها. لكن لأن الملحمة ليست فقط صورة للشخصية لكنها كذلك صورة للعالم الموضوعى الذى تعمل فيه تلك الشخصية فإن الأحداث التى تقع يمكن لهذا السبب أن يكون مصدرها هذا العالم الخارجى مثلما يكون مصدرها البطل، وهكذا نجد فى«الأوديسة» أن البطل أثناء تجوله وطوافه تحدث له مجموعة من المغامرات التى تنشأ من ظروف خارجية خالصة، وليست نابعة على الانطلاق من شخصيته.

٧٠٥ - ويمكن أن ترتبط أجزاء الملحمة إرتباطا فضفاضاً فهناك باستمرار متسع للأفعال الاتفاقية العرضية الخالصة، لكن الملحمة كلها لابد أن تنصهر فى النهاية فى فكرة توحد بين أجزاءها مثل روح البطل الواحدة، أو وحدة الغرض التى يسعى إليها الفعل كله، ففى الإلياذة» تجد أن غضب أخيل يشكل المحور المركزى للملحمة بأسرها.

٧٠٦ - (٢) - الشعر الغنائى... Lyrical Poetry.

المبدأ الذى يرتكز عليه الشعر الغنائى هو الذاتية، فليست الصورة الخارجية للأحداث هى التى يعبر عنها الشعر هنا بل الحياة الباطنية لروح الفرد. فالقصيدة الغنائية هى بالضرورة تعبير عن شخصية جزئية معينة. عن مشاعره الخاصة، ومزاجه، وأفراحه وأتراحه، أحزانه وآماله ومخاوفه. ومن ثم فليس من

الممكن للقصيدة الغنائية أن تتسع وتمد جوانب موضوعها لكى تصور حياة وطنية كاملة. لأنها باستمرار وجه جزئى من الشعور أو الفكرة التى تعبر عنها. فيكفى لبناء هذه القصيدة أدنى لمحة من لمحات الفكر، أو أقل مزاج عابر. ومن ذلك فعلى الرغم من أن شخصية الشاعر الجزئية هى التى تتضمنها القصيدة فإن الشاعر والأمزجة التى تقوم عليها لابد أن تكون كلية فى جوهرها حتى يمكن أن نوجه بصفة عامة إلى القلب البشرى بما هو كذلك وشخصية الشاعر، ورؤيته الخاصة للعالم، ونظرته الفردية هى التى تصهر جوانب القصيدة فى كل واحد.

٧٠٧ - الشعر الدرامى .. Dramatic Poetry.

الشعر الدرامى أو المسرحى هو وحدة شعر الملاحم مع الشعر الغنائى، مادام أنه يرتبط فى داخله بين عناصرهما المنفصلة أو يجمع بين المبدأين اللذين يرتكزان عليهما وهما: الذاتية والموضوعية.. وهو موضوعى لأنه يضع أمامنا سلسلة محددة من الأحداث التى تقع فى العالم الخارجى، وهو ذاتى لأن الفعل الخارجى يتطور من خلال حياة النفس الباطنية كما تبدو فى حديث الشخصيات،وهو فضلاً عن ذلك يجعل الحياة الباطنية لشخصيات المسرحية هى السبب فى كل ما يحدث؛ فليست الحوادث سوى التحقيق الفعلى لإرادة الشخصيات على نحو موضوعى، ولابد أن يتم تطور الأحداث كلها من خلال الشخصية، أما إذا تحددت بالظروف الخارجية وحدها فسوف يكون ذلك وضعاً يناسب شعر الملاحم ويعارض الفكرة الشاملة للدراما.

٧٠٨ - ولابد أن يكون الحدث فى كل دراما هو التصادم والتضارب Collision، وقد يكون التصادم بين القوى الكلية الأخلاقية المتجسدة فى شخصيات المسرحية، أو قد يكون جزئياً أكثر فيكون تصادماً بين إرادات فردية مختلفة. لكن ما يكون لدينا هنا فى الحالتين هو بالضرورة، الجانب الإلهى بدرجة كبيرة أو صغيرة أعنى الروح التى خرجت من كليتها وهدوئها إلى دائرة الجزئية والانقسام ومن ثم أصبحت تناقض نفسها. لكن تجلى الفكرة الذى هو سبب

وجود الفن ومبرره.. raison d'étre لا يكتمل حتى نعود الفكرة إلى نفسها من هذا الانقسام. ويتمثل التناقض فى المرحلة التى يتم فيها حل عقدة المسرحية Dénouement فى تصادم قوى لابد بالضرورة من حل هذا التصادم، فلابد من الوصول إلى المصالحة والتوفيق بين هذه القوى. فلا يمكن للمسرحية الدرامية أن تنتهى بتناقض لاحل له. فالحدث الأخير فى العمل المسرحى وبخاصة المأسوى لابد أن يكشف عن الجانب الإلهى. على أنه يبرر ذاته. فسوف نرى بطريقة ما، سواء فى المأساة أو الملهاة، العدالة الإلهية التى تحكم العالم تخفف أخيراً من صراعها مع نفسها وتخرج من هذا الانقسام والنزاع إلى الراحة الأبدية والسكينة الخالدة لجوهرها.

٧٠٩ - (أ) المأساة... Tragedy.

ماهية المأساة هى أنها تتضمن صراعاً بين قوى لكل منها، على حدة، ما يبره أخلاقياً. ومن ثم فمضمون المأساة هو تلك الدوافع الكلية العقلية التى تعد المحور الأساسى للحياة البشرية. مثل حب الزوج لزوجته، أو حب الوالدين، أو الأطفال أو الأهل والأقارب، أو حياة الجماعات، أو وطنية المواطنين، أو إرادة هؤلاء كما تتمثل فى قوة عليا. والشخصية التراچيدية الحقة هى شخصية ذلك الفرد الذى يجسد بالضرورة، رغم أنه غنى بالصفات الثانوية، قوة أخلاقية تخضعه لنفسها تماما ويحملها معه بغير إتساق وفى شئ من التناقض حتى النهاية، ومن ثم فهو يصطدم بقوى أخلاقية جزئية أخرى. وكل جانب من جوانب هذا التناقض بذاته سليم وحقيقى. ومع ذلك فكل جانب لأنه أحادى، ولأنه ينفى وينكر القوة الأخرى المشروعة أيضاً، فإنه إلى هذا الحد يدان. فما يبطل ويلغى فى المأساة ليس هو المبدأ الأخلاقى نفسه، وإنما جانبه الجزئى الأحادى الكاذب. وتستعيد الحقيقة المطلقة، أو الفكرة، أو العدالة الخالدة نفسها وتسترد جوهرها الأخلاقى ووحدتها عن طريق إنهيار الفردية التى أقلقت راحتها.

وتختلف المأساة الحديثة عن المأساة القديمة فى الذاتية المتزايدة فى

التراجيديا الحديثة. لكن لا يزال الصراع بين القوى الأبدية كما هو، وإن كان النزاع بين إرادات الأفراد والأشخاص قد تأكدت أهميته أكثر مما كان قديماً، ولقد كان البطل فى المأساة القديمة يعتمد إعتماداً تاماً على قوة معينة مثل مصلحة الدولة أو رعاية الأسرة. أما البطل فى المأساة الحديثة فهو يعتمد أكثر على فرديته أو على أهدافه الخاصة، ومطامحه ورغباته. وعلى الرغم من أنه يمكن أن يكون شريراً مثل «ماكبث»...Macbeth فإنه لابد أن يكون شخصية ذات قيمة حقيقية أصيلة وقوة أخلاقية جوهرية، وأن يكون إلى هذا الحد تجسيداً للعقلى والكلى إذ لا يمكن أن يكون شخصاً لا قيمة له أو رعديداً جباناً إلى أقصى حد .وتنفق هذه الزيادة لجانب الذاتية مع القدم الذى قطعناه من الفن الكلاسيكى إلى الفن الرومانتيكى الذى كانت الذاتية مبدأه الجوهرى.

٧١٠ – (ب) – الملهاة.. Comedy .

فى الملهاة (أو الكوميديا) نجد أن الجانب الكلى الجوهرى له أيضاً ما يبرره لكن بطريقة مختلفة. فالكوميديا تبرر القيمة الأخلاقية بأن تعرض سطحية وتفاهة الأشياء التى لا قيمة لها ونحن نجد أمامنا، عادة أمراً من إثنين: فإما أن تهدف الشخصية فى الملهاة نحو غاية ليس لها مضمون حقيقى، غاية فارغة وعابثة وهى تتحطم وتنهار بفضل سطحيتها الجوهرية وتتحول إلى عدم. وإما أن تهدف الشخصية إلى غاية حقيقية أصيلة، لكن فردية هذا الشخص تبلغ من الضآلة والوضاعة حداً يجعلها لا تصلح أن تكون وسيلة لبلوغ مثل هذه الغاية حتى أن إدعاءاته لا تصل إلى شئ.. وفى كلتا الحالتين تفشل الشخصية الكوميدية. وهى تفشل فى الحالة الأولى لأن هدفها بغير قيمة. وهى تفشل فى الحالة الثانية لأن وسيلتها غير كافية. لكن الشخصية الكوميدية الأصيلة ينبغى ألا يتغلب عليها هذا الفشل، بل أن تكون قادرة على أن ترتفع عليه بعبقرية لا متناهية لا تذوق طعم المرارة، ولا تحس بسوء الطالع، فهذه الشخصية تدرك عن وعى أن ما تكافح من أجله ليس له فى الحقيقة أهمية كبيرة، أو أن أدعاءاتها الخاصة لبلوغه ينبغى ألا

تحمل محمل الجلد، حتى أن هذه الشخصية تستطيع أن ترتفع فوق فشلها بالتسلية واللهو التلقائى.

٧١١ – (جـ) – هناك نوع ثالث من المسرحية أقل أهمية هو «الدراما الحديثة» أو «المسرحية الاجتماعية» التى تحاول أن تجمع بين مبادئ المأساة والملهاة فتتحد فيها عناصر التراجيديا والكوميديا. والتناقض بين الجانبين فى التصادم المأسوى هو إلى هذا الحد يضعف حتى يصبح متفقا مع المصالحة بين المصالح، والوحدة المنسجمة للغايات والأفراد.

٧١٢ – ويصل تطور الفن كله إلى نهايته فى الدراما. وإذا كان الشعر هو أعلى الفنون، فإن الدراما هى أعلى صور الشعر. لكن لهذا السبب نفسه فإن الشعر يمثل انحلال الفن كله والانتقال إلى مرحلة أعلى من مراحل الروح هى: «الدين». ذات لأن جانب الروح فى الشعر ينسحب تماماً من التجسد المادى، وهكذا ينفصل الجانبان، فى حين أن الفكرة الأساسية للفن هى الوحدة العضوية والالتحام الكامل بين المضمون الروحى والشكل المادى. وعندما تنفصل هذه الوحدة انفصالاً كاملاً فى الشعر فإن الفن كله – بالتالى – يلغى نفسه وينهار، وهكذا تنتقل الروح إلى دائرة أعلى.

الفصل الثانى

الديـــــــن

Religino

التقسيم الأول
الدين بصفة عامة

٧١٣ – لعل القارئ لاحظ أن الصرامة المنطقية للاستنباطات الجدلية، والتى شاهدناها فى جوانب المذاهب السابقة قد خفت حدتها فى دائرة الفن بشكل ملحوظ. ويكرر هيجل مراراً فى كتابة محاضرات فى فلسفة الفن الجميل القول بأن تطور الفن خلال أنواعه الرّئيسية الثلاثة، وكذلك تطوره خلال الفنون الجزئية الخمسة هو تطور يمليه طبيعية الفكرة الشاملة، أو هو تطويره بعبارة أخرى، مستنتبط إستنباطاً منطقياً. لكن ليس فى استطاعتنا أن نشعر بأن هذه الأقوال مقنعة أو لها ما يبررها. لأن الاستنباط الحقيقى الأصيل يتضمن أمرين: الأول: أن الفكرة الجزئية الماثلة أمامنا، مثل فكرة الفن الرمزى لابد أن تبرز تناقضات من داخل جوفها. والثانى: يتضمن أن هذه المتناقضات لابد أن تلغى فى فكرة جديدة. ولكن نجد بصدد الأمر الثانى أنه من الضرورى ألا تكون المتناقضات ملغاة فحسب، بل لابد أن تلغى نفسها بنفسها إذ يجب ألا نكون نحن، سواء كنا أفراد أو الإنسانية بصفة عامة، الذين نجد تناقضاً داخل الفكرة ثم تنفتش عن فكرة جديدة تحل هذا التناقض. فهذه الفكرة الجديدة يجب إلا أن نجدها نحن. بل الفكرة القديمة هى التى يجب أن تستخرج بنفسها هذه الفكرة من داخلها. وبعبارة أخرى فالانتقال يجب أن يكون موضوعاً وليس فعلاً ذاتياً فحسب، والآن، فقد يقال أنه من الصواب القول بأن فكرة مثل فكرة الفن الرمزى تطور تناقضاً داخل جوفها. والتناقض فى هذه الحالة الجزئية الخاصة هى أن مثل هذا الفن، بسبب أنه فن، فهو ذلك عبارة عن وحدة بين المضمون والشكل، ومع ذلك فهو من ناحية أخرى، بسبب أنه فن رمزى فحسب، ليس فى الوقت نفسه وحدة بين المضمون والصورة، لكنه على العكس علاقة خارجية بين المضمون والصورة. وهى علاقة يرى فيها المضمون والشكل منفصلاً كل منهما عن الاخر. فهما منفصلان أساساً وليسا شيئاً واحداً. وإلى هذا الحد يكون الاستنباط سليماً. ثم

يقال لنا بعد ذلك إن الروح يتغلب على هذا التناقض عن طريق لون جديد من ألوان الفن، ولقد رأينا كيف أن الفكرة الجديدة، وهى فكرة الفن الكلاسيكى، قد حلت بالفعل تناقض الفكرة القديمة، لكن هناك ثغرة فى الاستنباط فلم تر كيف تستخرج الفكرة القديمة من جوفها الفكرة الجديدة، وإنما نحن البشر الذين نفعل ذلك، وهم الإغريق فى هذه الحالة. وهكذا فإن الانتقال لا يبدو أنه يسير بضرورة منطقية. فهو ليس إلا ضرورة ذاتية تخبرها الروح البشرى بوصفها حاجة، وهى التى تشعبها بأن تخلق نوعاً جديداً من أنواع الفن.

ولا يبدو هذا التهاون نفسه فى الاستنباط فى القسم الخاص بالفن - فحسب - وإنما فى دائرة الروح المطلق كلها. وهكذا نجد أن كل دين يظهر أمامنا يطور تناقضات تحلها أديان أعلى. لكن الانتقالات ذاتية وليست موضوعية. ولهذا السبب نفسه فإننا لا نجد انتقالاً حقيقياً أصيلاً من دائرة الفن إلى دائرة الدين : لا فى موسوعة العلوم الفلسفية، ولا فى نهاية كتابه «محاضرات فى فلسفة الفن الجميل» ولا فى بداية كتابه «محاضرات فى فلسفة الدين».

٧١٤ - ويمكن أن نشرح استنباط الدين من الفن، على ما هو عليه، كما يلى :

الروح المطلق هو بصفة عامة إدراك المطلق، بواسطة العقل البشرى (قارن فقرة ٦٣٤). يظهر المطلق فى أول صوره، وهى الفن. فى موضوعات الحس. لكن الفن كما رأينا يطور تناقضاً كامناً فى الفن منذ البداية. لكنه لا يصبح واضحاً جلياً إلا فى الفن الرومانتيكى. فالمبدأ الذى يرتكز عليه الفن الرومانتيكى هو أنه كان المطلق هو الروح فإنه لا يمكن أن يعرف إلا كروح، وبالتالى فلن نجد صورة حسية تكفى للتعبير عنه. لكن الفكرة الشاملة ذاتها للفن، من ناحية أخرى، تتضمن إدراك المطلق، لا كروح، بل على أنه موضوع حسى أساساً.

ولما كان الفن على هذا النحو غير كاف ومتناقضاً مع نفسه. كان من الضرورى أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق، لكن يجب ألا تكون هذه الصورة الجديدة موضوعاً حسياً وإنما لابد من أن تكون روحاً. وما هية الروح

ليس الشعور أو الوجدان، ولا الانفعال أو الوعى الحسى، ولا حتى الفهم بل العقل. وبعبارة أخرى هى الفكرة الشاملة Notion أو الفكرة Idea. ماهية الروح هى الفكر بما هو فكر أو الكلى. وبالتالى فإن أى إدراك حقيقى للمطلق لابد أن يتعرف عليه لا بوصفه موضوعاً من موضوعات الحس، وإنما على أنه فكر خالص، أو عقل أو كلى. ومثل هذه المعرفة للمطلق لا توجد إلا فى الفلسفة، ولكن العقل لا يرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق على أنه موضوع من موضوعات الحس (كما هى الحال فى الفن)إلى إدراكه على أنه فكر خالص (كما هى الحال فى الفلسفة). وإنما هناك مرحلة وسطى لا يدرك فيها المطلق بطريقة حسية خالصة. ولا بطريقة عقلية خالصة. وهذه المرحلة الوسطى هى الدين.

مضمون الروح المطلق هو المطلق الذى هو الفكر. ويتخذ هذا الفكر المطلق أو الفكرة Idea فى الفن صورة موضوع من موضوعات الحس، وهو يتحد فى الفلسفة صورة الفكر حيث تجد المضمون والصورة قد أصبحا واحداً فى الفلسفة. فكلاً منهما عبارة عن فكر. وفى الدين نجد أن المضمون هو نفس مضمون الفلسفة أعنى الفكر المطلق. لكن الصورة متوسطة؛ فهى فى جانب منها حسية، وفى جانب آخر عقلية. وهذا ما أطلق عليه هيجل اسم: التمثل vorsteliung التى يمكن أن نترجمها بالفكر أو بإرتسام الصور Picturo thinling أو الفكر التصورى أو المجازى.

٧١٥ - وينبغى أن نفرق بين التمثل vorstellong وبين التصوير الذهنى المحض Bild فقد أتخيل صورة ذهنية لوجه أمى. ومثل هذه الصورة حسية خالصة. فهى تصوير لهذا الموضوع الحسى الجزئى المعين الذى يخلو من عنصر الكلية. وعنصر الفكر لأنه فردى تماماً. أما التمثيل فعل الرغم من أنه تصورى فإنه باستمرار كلى المغزى، إنه فكر خالص وكلى خالص، وإن غلف بخيال حسى، إنه الجسد المجازى لحقيقة. وهكذا فإن الفكرة الشائعة عن خلق العالم هى تمثل vorstellong والحقيقة الفلسفية التى تشرحها هى أن الفكرة تضع نفسها فى التخارج والآخرية وتصبح العالم. وإذا ما فهمت هذه الفكرة فهماً سليماً لتبينا

أنها ليست فعلاً فى الزمان ولا حادثة زمانية، وإنما هى مسار أبدى لا زمانى للفكرة Idea. وتظهر فى الفلسفة بوصفها الانتقال من المنطق إلى الطبيعة. ولكن الفكر الشائع يدرك هذه الحقيقة على أنها حادثة وقعت بالفعل. والفكرة هنا هى الله. فالله خلق العالم فى يوم مجهول من أيام الماضى، وهذا «تمثل» لأنه يعرض فكرة كلية. ولكنه يعرضها فى صورة حسية. فعملية الخلق عبارة، عن تصوير مستعار من العمليات التكنية والآلية للإنسان، وهى تمثل أصل العالم على أنه حادث فى الزمان أى فى إحدى أشكال التخارج التى يتبدى فيها الحس.

ومن ناحية أخرى تمثل شخصيات الألوهية على أنهم «الأب» و«الابن» وواضح أن العلاقة بين الأب والابن علاقة حسية خالصة حتى أنه لا يمكن أن تؤخذ هنا بمعناها الحرفى الدقيق. فهى علاقة متناهية تقابل تقريباً الحقيقة. والحقيقة التى تعرضها هى تمايز لحظات الفكرة الشاملة داخل جوفها. فالكل أى الأب، يستخرج من جوفه الجزئى والابن. وفكرة تجسد المسيح Inecarna-tion أو اتحاد الناسوت واللاهوت أعنى فكرة الله – الإنسان هى «تمثل» وهى تشرح الحقيقة المركزية فى الدين أعنى وحدة الله والإنسان. وهى تعبر عن الحقيقة التى سبق أن رأينا (فقرة ٦٣٤) وهى أن الروح هى المطلق والفكرة الشائعة عن الله بوصفة شخصاً هى نفسها «تمثل vorsteliung» وهى تعرض الحقيقة القائلة بأن المطلق هو الروح. وأعلى مقولة فى المنطق ليست هى كما رأينا مقولة السبب أو الألية، ولا حتى مقولة الحياة، لكنها مقولة الشخصية والوعى الذاتى أو كما يسميها هيجل هى الفكرة المطلقة.

٧١٦ – لقد كانت نقيصة الفن هى أنه كان يعرض المطلق فى بساطة على أنه هذا الموضوع الحسى. ولقد صحح ذلك على نحو جزئى فى الفن الرومانتيكى من حيث أن هذا اللون من الفن يتضمن انسحاباً كاملاً الروح إلى دائرتها الخاصة لكن الصورة التى اتخدها أعلى فن رومانتيكى وهو الشعر، وهى التصوير الذهنى رغم أنها كانت داخلية وذاتية فإنها لم تعد موضوعاً حسياً خارجياً ومتحققاً بالفعل. هذه الصورة كانت تنقصها ماهية الروح وهى؛ الكلية فهذه

الصورة الذهنية لا تزال مفردة Single وعلى ذلك فالتمثل. كالتصوير الذهنى. داخلى خالص. لكنه فضلاً عن ذلك يخطو أبعد تجاه كلية الفكر، ويمثل الدين من هذه الزاوية تقدماً أبعد من الفن ويحل على نحو تقريباً على الأقل، التناقض الكامن فى الفن.

٧١٧ – الفكر المجازى من ذلك النوع الموجود فى الديانات المختلفة فى العالم هو أعلى لون من الفكر يستطيع جماهير الناس الغفيرة أن تمارسه لأنها لا، تستطيع أن تصل إلى الفكر المجرد الخالص، من ثم فالحقيقة لابد أن تظهر أمام الجماهيو فى الصورة الشائعة للدين بدلاً من أن تظهر فى صورة الفلسفة الخالصة، ومن ثَّم فالسؤال عن حقيقة أى دين يجيب عنها ما إذا كان مضونه الفكرى الداخلى صحيح أم لا. بعد أن تنزع عنه صورته الحسية المجازية. وبهذا المعنى نجد أن هيجل يقول عن المسيحية أنها الديانة الوحيدة الصحيحة صحة مطلقة لا بسبب أن تعبراتها المجازية مثل: الأب، والابن والخلق، وملكوت السماء، والسقوط.. إلخ. يمكن أن تؤخذ بمعناها الحرفى، لكن لأن معناها الداخلى ومضمونها الفكرى يتحد مع مبادئ الفلسفة الحقة، وهى فلسفة هيجل نفسه.

٧١٨ – والتعريف العام للدين أو فكرته الشاملة هى أن الدين عبارة عن تجل للمطلق فى إطار الفكر التصورى، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالى لحظات الفكر الثلاث هى:

(أ) لحظة الكلية.

وهذه اللحظة هى الله، أو العقل الكلى.

(ب) لحظة الجزئية.

والعقل الكلى يشطر نفسه إلى الجزئية والفكر فى هذه الحالة هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلى والعقل الجزئى عند هذه النقطة منفصلان. فالله

والعقل البشرى يقفان فى مواجهة كل منهما للأخر بوصفهما ضدين. ومن ثم فالعقل البشرى يدرك الله بوصفه موضوعاً خاصاً به كما يدرك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنه خطيئة وبؤس.

(جـ) لحظة الفردية.

وتؤدى هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة وهو عامل أساسى فى كل دين، لأن الفردية هى عودة الجزئى إلى الكلى وعلاج الإنقسام الذى حدث، وهذا يعنىٰ فى دائرة الدين أن العقل البشرى يسعى إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكى يربط نفسه بالله أو لكى يتحد معه أو يتصالح مع، ويتمثل هذا الجهد فى العبادة.

وهكذا فإن العبء والأساس الملقى على عاتق كل دين هو وحدة الله والإنسان، وهذا العبء يفترض سلفاً لوناً من الانفصال عن الله الذى يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية. وتعتمد هذه المصلحة على عودة العقل البشرى المتناهى المنعزل إلى الاتحاد مع الله فى هوية واحدة.

وسوف نرى أن هذا المضمون للدين، وهو وحده الله والإنسان هو على وجه الدقة ما سبق أن رأينا أنه مضمون الروح المطلق بما هو كذلك، فالعقل البشرى فى دائرة «الفن، والدين، والفلسفة، يعرف أنه هو نفسه الحقيقة كلها وأنه هو نفسه المطلق، وليس ذلك شيئاً آخر غير وحدة الله والإنسان.

٧١٩ - ويقدم هيجل هنا احتجاجاً قوياً ضد التوحيد بين فلسفته، وبين مذهب وحده الوجود أو شمول الألوهوية Panthesm فهذا المذهب الأخير يقرر أن أى موضوع فردى كهذا الحجر، أو هذه الشجرة، أو هذا الحيوان، أو هذا الإنسان هو الله، وذلك يعنى أن هذه الأشياء هى بالفعل، على نحو ما هى عليه فى مباشرتها وجزئيتها تتحد مع الله، لكن الموقف الهيجلى يعارض هذا الرأى على طول الخط. فهذا العقل البشرى وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذ بسبب

مباشرته وجزئيته وتناهيه. بالضبط يشعر هذا العقل أنه منفصل عن الله وبعيد عنه، وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء وحذف جزئيته فأنا بوصفى ذاتاً جزئية وبكل ما لدى من دوافع أنانية، وأهواء ونزوات حمقاء لا يمكن أن أكون العقل الكلى ولكن عقل جزئى فحسب، ومع ذلك فالعقل الكلى موجود بداخلى، وهو جوهرى ومركزى الأساسى، ولقد سبق أن رأينا فى دائرة الأخلاقية والدولة كيف أن العقل الفردى يسعى لإشباع غاياته الشخصية وهو فى ذلك الأثناء يحقق غايات كلية يطور الكلى الكامن فيه، وليس العقل الكلى شيئاً آخر سوى عقل الله الذى يعتبر عندى بمثابة الجوهر والمركز الداخلى بمقدار ما أتخلى عن جزئيتى وأرتفع إلى مستوى الكلى. وينبغى ألا نقول إن المذهب الذى يرى الله يملأ قلوب البشر الصالحين إما أن يكون كفراً وتجديفاً أو أن يكون مذهباً يؤمن بوحده الوجود، وذلك هو موقف هيجل.

التقسيم الثانى

الديانة المحددة

٧٢٠ – عالجنا فى القسم الأخير الفكرة الذاتية عن الدين. لكن الدين لا يمكن أن يظل على هذا النحو: مجرد فكرة محضة، بل لابد أن يخرج إلى الموضوعية، وهو حين يفعل ذلك يصبح موجوداً بالفعل فى صور كثير من الديانات المحددة المعروفة فى العالم. والديانة الوحيدة التى تتفق تماماً مع فكرة الدين على نحو ما لخصناه فى القسم السابق هى «الديانة المسيحية»، إذ فى هذه الديانة يتحقق الاتفاق بين الله والانسان تحققاً كاملاً، فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية فى فكرة الدين فى كل واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة فى حالة انفصال فى ديانات أخرى فى العالم. وتظهر اللحظات المنعزلة فى الديانات المختلفة التى هى مراحل أساسية فى فكرة الدين. ولا تظهر هذه المراحل

اتفاقاً وإنما تطور الفكرة نفسها من خلالها تطوراً جدلياً حتى تصل فى النهاية إلى التحقيق الكامل فى المسيحية. وبالتالى فهذه الديانات الأخرى هى جوانب منعزلة من الحقيقة لتجمع فى كل عينى واحد فى الديانة المسيحية. وهذه جوانب للحقيقة، لكنها خاطئة لأنها شذرات مجردة وحيدة الجانب. وأياً ما كانت الحقيقة التى تتضمنها هذه الجوانب فإن الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها.

٧٢١ – تطور الديانات المختلفة هو بالطبع تطور منطقى لا زمانى. ومع ذلك – كما وجدنا من قبل فى حالة الفن– فهناك أيضاً عنصر للتطور الزمنى يمكن أن نعثر عليه هنا، فأدنى مرحلة فى الدين هى بصفة عامة أقدم المراحل أيضاً.

٧٢٢ – مادام الدين بصفة عامة هو مرحلة ضرورية فى التطور الجدلى للروح فإنه ينتج من ذلك أن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضرورى من أعمال العقل فى العالم، وهو تجل ضرورى حقيقى وصحيح للمطلق، ولقد سبق أن رأينا أن الدولة فى المراحل القديمة المبكرة (فقرة ٥٢٥) ليست مجرد اختراع بشرى يقصد من ورائه صالح الناس ومنفعتهم، ولكنها مرحلة ضرورية منطقياً، للتحقق الذاتى للمطلق تكمن جذوره فى الطبيعة الأساسية للأشياء، وما قلنا هناك عن الدولة ينطبق هنا بقوة مماثلة لا على الدين بصفة عامة، وإنما على المراحل المختلفة للدين أيضاً، أى على جميع البيانات فى العالم، فهى جميعاً من إنتاج عقل واحد وروح واحدة تؤلف أعمالها ما يسمى: «التدبير الإلهى للعالم» إنها الفكرة الشاملة ذاتها نفس الفكرة الشاملة هى التى تظهر فى هذه الديانات بالغاً ما بلغ بعدها وانفصالها عن بعض فى المكان والزمان.

٧٢٣ – المراحل الثلاث الكبرى لدين هى:

١ – الديانة الطبيعية.

٢ – ديانة الفردية الروحية.

٣ - الديانة المطلقة أو المسيحية.

٧٢٤ - ومما يدعو إلى الدهشة الغريبة أن ترى هيجل يحذف الدين الإسلامى. صحيح أنه أشار إليه إشارات كثيرة متناثرة إلا أنه لم يخصص له مكان معيناً فى تخطيطه للديانات.

التقسيم الفرعى الأول

الديانة الطبيعية

٧٢٥ - يستخدم تعبير «الديانة الطبيعية» عادة للدلالة على ذلك الدين الذى يقول إن العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوحى، وليس لاستخدام هيجل لهذه العبارة أية علاقة بهذا المعنى على الإطلاق. وإنما هو يضع تحت عنوان الديانة الطبيعية جميع تلك الديانات التى لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق. وما أن يدك المطلق على أنه أنه الروح حتى تجاوز دائرة الديانة الطبيعية أو دين الطبيعة. لكن حيثما يدرك الله أو المطلق على أنه شئ أقل من الروح؛ كالجوهر مثلاً، أو القوة، فإن المبدأ الروحى فى جميع هذه الحالات بصفة عامة لا يعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة. ولذلك فإننا نجد مثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشرى أيضاً على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة، وتلك هى الديانات الطبيعية. ويوجد الدين الطبيعى أول ما يوجد على صورة:

(أ) الديانة المباشرة أو السحر Immediate Religion, on Magic

٧٢٦ - الفكرة المتطورة للدين تفترض سلفاً بالضرورة أن الفصل بين العقل الكلى «وهو الله» وبين العقل الجزئى وهو الإنسان قادم بالفعل، ويشعر به

الوعى. وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال هذه، أو التوفيق والمصلحة بين الإنسان والله. وحيثما لا يوجد هذه الانفصال على نحو واضح فإن الدين بمعنى الكلمة لا يمكن أن يوجد إلا فى صورة فجة هى السحر التى تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلى والجزئى، أعنى الوحدة التى تظهر تمايز أو توسط الجانبين، ولأنه يقوم على هذه الوحدة المباشرة فهو يسمى بالدين المباشر [1]. والتفرقة بين الله والإنسان هى نفسها التفرقة بين الكلى والجزئى، ومن ثم فحينما لا توجد تفرقة أو انفصال كالذى سبق ذكره فإن الكلى لا يوجد أيضاً، وإنما كل شئ يكون جزئياً، فليس ثمة شئ سوى هذه الشجرة، وهذا النهر، وهذا الحيوان، وهذا الإنسان، ومن هنا فإن الإنسان لا يستطيع أن يميز نفسه عن الطبيعة، فهو ليس سوى ذرة كغيره من الذرات الأخرى وسط عماء من الأشياء الجزئية. ومع ذلك فما دام سمو الروح لابد - لأنه القوة الدافعة للتطور الروحى كله والتى تكمن خلف الأشياء - أن تشق طريقها نحو الوعى ولو على نحو معتم بعض الشئ، فإنها تظهر هنا فى صورة الفكرة التى تقول أنا - هذا الأنا الجزئى- أعلى وأسمى من الحجارة، ومن الصخور، ومن السحاب، ومن ثَمَّ فلى عليها الغلبة والسيطرة. وبممارسة إرادتى وحدها أستطيع أن آمر السحب، والعواصف، والمياه فتطيع. وهذا هو: السحر.

وما تجدر ملاحظته فى هذه المرحلة هو ما يلى: -

مادامت لا توجد حتى الآن تفرقة بين العقلى الكلى والعقل الجزئى فإنه ينتج من ذلك ألا يكون لى أنا بوصفى موجوداً كلياً عاقلاً الغلبة والسيطرة على موضوعات الطبيعة. كلا ولست أنا بوصفى موجوداً أخلاقياً. ولكنى أنا بكل ما لهذا «الأنا» من خصائص جزئية مباشرة، الذى أستطيع أن أمارس هذه السيطرة. ومن ثم فالقوة والسيطرة التى تبذل، لا تبذل من أجل غاية كلية بل من أجل عواطفى الجزئية، وانفعالاتى، ورغباتى، وحاجاتى، أو نزواتى. فقوة عاطفتى

---

(١) راجع فيما سبق فقرة ٢٣٩.

ذاتها وإرادتى الأنانية الخالصة يمكن أن تسيطر على الطبيعية من أجل أغراضى الخاصة، وهكذا فعلى الرغم من أنه من الصواب أن تقول بمعنى ما إن سيطرة الروح وسيادتها على الطبيعة موجودة فى هذه المرحلة فإن هذه الروح التى تسيطر على هذه الأشياء لا تدرك مع ذلك على أنها روح، أعنى على أنها كلية وعاقلة، وإنما تدرك على أنها مجموعة من الدوافع والأهواء الجزئية، ولما كانت هذه الدوافع والأهواء مباشرة وجزئية فإنها ليست كلية وبالتالى فهى تنتمى إلى الطبيعة لا إلى الجانب الروحى فى الإنسان أو قل إنها تنتمى إلى الإنسان لا على أنه روح، وإنما على أنه جزء من الطبيعة. ومن هنا فإن الروح لا تدرك فى البداية على أنها تعلو على الطبيعة بل على أنها جزء منها.

(ب) انقسام الوعى داخل ذاته ديانة الجوهرية

٧٢٧ – حين تتم التفرقة بين الكلى والجزئى يكون لدينا أول إمكان للبداية الحقيقية الأصلية – فالإنسان يشعر أنه هو هذا الوعى التجريبى الجزئى فحسب أما الكلى فهو يضعه فى مواجهته على أنه ضده، وبذلك يصبح هذه الكلى موضوعاً بالنسبة له. وهذا هو الأنفصال والإنقسام الذى يفترضه مقدماً كل دين. لكن هذا الكلى الذى يتصوره الإنسان الآن بوصفه الحقيقة الموضوعية هو أولاً الكلى المجرد الخالص. أو هو الكلية البسيطة الخالية من كل جزئية، ومن كل مضمون، وبعبارة أخرى هذا الكلى هو الوجود الخالص، لكن يضاف إلى ذلك الشعور بأن الجزئية قد ابتلعها هذا الوجود الخالص، وأن الوعى التجريبى الجزئى مضافاً إليه كل الجزئيات فى الطبيعة والعالم المتناهى هى كلها عدم أمامه هذا الكلى. وهكذا نجد أن هذا الكلى هو الوجود المطلق وكل وجود آخر يعتمد عليه، وينشأ عنه، ثم يختفى فيه. مثل هذا الوجود الجوهرى الذى يخرج منه كل ألوان الوجود المتناهى بوصفها تحولات غير جوهرية وعابرة له ثم يعود فيجعلها تفنى فيه، هذا الوجود : هو الجوهر (فقرة ٣٠٠) وهذه التحولات هى أعراضة، ومن ثم فالسمات الجوهرية للدين فى المرحلة هى أن الله يتصور على أنه جوهر. ومثل هذا

الدين يعبر مذهب وحدة الوجود [1]. أو مذهب الألوهية الشاملة Pan-theiam . وهناك ثلاثة مراحل لديانة الجوهر هى: الديانة الصينية، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية.

٧٢٨ - وهناك بعض الخصائص الأساسية فى تلك الديانات تنبع من تحديدها لله بأنه جوهر. أولاً: مادام نشاط الجوهر القوة (٣٠٢) فإن الله هو القوة المطلقة. لكن قوة الجوهر لم تتحدد حتى الآن بغايات معينة. وتنتمى الفكرة الغائية عن الغايات إلى دائرة الفكرة الشاملة فى حين أن فكرة الجوهر تظهر فى دائرة الماهية. ومن هنا فإن الله فى هذه الديانات ليس هو الإله الحكيم، وإنما هو قوة عمياء، والتصور الروحى لله بوصفه حكمة توجه الأنشطة نحو الخير غير موجود هنا تماماً. ثانياً: مادام العقل المتناهى هنا، بوصفه عرضاً للجوهر، قد ابتلعه الجوهر تماماً، فإنه بالتالى عدم وليس له حقيقة، وليس له كذلك حق فى الوجود المستقل كضد الجوهر، وهو لهذا السبب ليس حراً، فالروح البشرى هنا لا تزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة. ثالثاً: لهذا السبب نفسه فإن هذه الديانات ترتبط تماماً، بالحكم الاستبدادى فى مجال السياسة، فالمؤسسات السياسية لشعب من الشعوب تقابل باستمرار تصوراته الدينية فمن طريق التصور الروحى السامى لله وحده أن يمكن هناك قوانين خيرة وحكومة، ولا توجد الحكومات الحرة إلا عند تلك الشعوب التى تؤمن بدين الحرية، والشعوب الحرة فى أعماق وعيها، والتى

---

(١) يستخدم هيجل كلمة وجود الوجود Pantheism بمعنيين متميزين:

١ - فهو يستخدمها بمعنى النظرية القائلة بأن جميع الموضوعات الجزئية، كما هى فى مباشرتها وجزئيتها الفجة: هى الله. وهذا المعنى الذى استخدم فى القسم الأول من هذا الفصل فقرة (٧١٩).

٢ - أما الوجود بالمعنى الثانى فهى تغطى النظرية التى تقول إن الله هو الجوهر يبتلع فى جوفه كل الجزئيات المتناهية. وتلك هى وحدة الوجود عند اسبينوزا. وهى وحدة الوجود أيضاً فى الديانات الشرقية التى ندرسها هنا. وتتميز نظرية هيجل بالطبع عن وحدة الوجود الأخيرة بالقول بأن الله أو المطلق ليس جوهراً فحسب، وإنما هو روح.

تعرف الله على أنه روح حر. والمراتب المتميزة لديانة الجوهر هي على النحو التالي :

٧٢٩ - (أ) الديانة الصينية . . . Chinese Religion.

والله هنا هو أساساً الكلي غير المتميز تماماً، أو هو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له. أما المقابل المادي لهذا الوجود الخالص هو : الأعالي، والسماء، والفراغ. ومن هنا تدرك : السماء بوصفها القوة المطلقة ويطلق عليها اسم «تين T'ien » لكن كما وجودنا في ديانة السحر فإننا نجد هنا أيضاً أن فكرة سيادة الروح وتفوقها لابد أن تشق طريقها، وإن كان على نحو فج وساذج، إلى داخل الوعي البشري، لكن الروح التي يتصورها الناس هنا كشيء سام ومتفوق لاتزال هي الوعي التجريبي الجزئي لا الروح الكلي : إنها هذه الروح الجزئي : أي الإمبراطورية، فالإمبراطور هو الذي يمثل السماء أو هو السماء، ويعتمد الدين على إطاعة أوامر الإمبراطور فالإمبراطور مقدس، وله القوة المطلقة على الأرض، ولا يخضع البشر وحدهم لسيطرته، وإنما تخضع له أيضاً عناصر الطبيعة وأوراح الموتى.

٧٣٠ - (ب) الهندوسية Hinduism.

تتطور فكرة الجوهر بوضوح أكثر في الديانة الهندوسية، فما دام الجوهر مجرداً تماماً فإنه، لهذا السبب، غير محدد أو متعين، وبغير تمييز بداخله على الإطلاق. ومن ثم فلا يوجد سوى جوهر واحد، ذلك لأن تعدد الجواهر سوى يعني وجود تميز، ولهذا السبب نفسه فإن هذا الجوهر الواحد لا شكل له، لأن ما تحديد له لاشكل أيضاً.

وعلى ذلك فالله هو الآن واحد لا شكل له أو «براهما» لأن براهما هو الوحدة المجردة، وتقف كل ألوان الوجود الأخرى في مواجهة هذا الواحد بوصفها

غير حقيقية أو مجرد أعراض فحسب. وليس للعدم الحق فى الوجود المستقل القائم بذاته لكنه يظهر من الواحد ثم يعود فيختفى فيه، وهذا هو التصور المتطور تطوراً كاملاً للجوهر والعرض (فقرة ٣٠٠) وعلى الرغم من أن الواحد كثيراً ما تعبر عنه مصطلحات تتضمن الشخصية، فإنه مع ذلك ليس روحاً بعد، أو ليست الروح هى المضمون الحقيقى، بل الجوهر فحسب، ولا تعنى هذه الأقوال سوى تشخيص سطحى، فالواحد بالضرورة محايد.

٧٣١ - ويخرج من هذا الجوهر الواحد، كما تخرج أعراضه، جميع ألوان الوجود، وجميع العوالم، وكافة البشر وجميع الآلهة، لكن مادام الواحد ليس عينياً فى ذاته، لكنه فارغ، مجرد تماماً، فإن جميع الأشياء الجزئية، بما فى ذلك الالهة، تقع خارجه، فهو لا يخرجها إخراجاً حقيقياً أصيلاً من داخل نفسه ثم يستبعد وحدته بأن يجمعها مرة أخرى داخل ذاته، إنه لا يخرجها فى داخله وبالتالى فهى ببساطة: موجودة، أعنى على الرغم من أن من المقرر أنها خرجت من الواحد، وأنها بالتالى موجودات تعتمد عليه، فإن الواحد مع ذلك لما كان مجرداً، ولم يخرجها من داخله، فإنها لهذا السبب فى الواقع موجودات مستقلة. ومن هنا فما دامت الوحدة، والواحد، لا تحتفظ هنا بالتعدد فى داخلها، لكنه بالأحرى يقف فى جانب واحد، ويستبعد تماماً التعدد ويطرده إلى الجانب الآخر، وبالتالى فإن هذا التعدد للموجودات المستقلة هو تعدد شديد العنف بغير وحدة، أو هو خليط من أشكال لا رابط بينها. لأن عنصر الربط، والوحدة والواحد، قد هجر هذه الموجودات المستقلة، ومن هنا فليس لها منظم وموحد ولا مسيطر لكنها تعدد أو كثرة بغير نظام، وبلا رابطة ولا مبرر. وإنما هى متروكة لنزوات الخيال، وذلك يفسر لنا العالم الخيالى المضطرب الذى صوره لنا الخيال الهندى. كم يفسر لنا، أيضاً، كيف أن الهندوسية على الرغام من أنها مذهب توحيدى [1]

---

(١) مذهب التوحيد Monetheism هو الذى يقول بوجود إله واحد، أما مذهب التعدد أو الشرك Polytheism فهو القائل بوجود أكثر من إله. والديانة الهندوسية تجمع بين المذهبين معاً (المترجم).

فإنها فى الوقت نفسه مذهب تعددى بأوسع معانى الكلمة وأكثرها جنوناً. ذلك لأن الواحد مادام يخلو من كل مضمون، ولأنه مجرد، ولأنه لا يحوى فى جزئياته فإنه يتركها تقع خارجه، أو يتركها تفلت فى اضطراب لا مسيطر عليه، ولأنه لا يحتفظ بها تحت قبضته فإنها بالتالى تقع خارجياً عنه، وتستقل عنه، وتعربد وتتخبط فى هذا الإستقلال.

٧٣٢ – إن النظرة الفلسفية السطحية هى وحدها التى ترى فى التثليث الهندى Ttimurti [١]. التصور السابق الحقيقى للتثليث المسيحى ولا شك أنه من الصواب أن نقول إن الفكرة الشاملة Notion أو العقل الجوهرى الذى يعمل فى العالم، يمكن أن نتلمسه فى شئ من الغموض فى هذه النظرية الهندية للآلهة الثلاثة. لكن الفكرة، فى هذا الثالوث الهندى غير متطورة على الأطلاق. وإذا كان علينا أن نوحد بين التثليث المسيحى وبين الثالوث الهندوسى الذى هو التحقق الفعلى الكامل للفكرة الشاملة فى دائرة الدين، فإنه ينبغى أن يكون الإله الثالث – وهو شيفا Siva – وحدة الإلهين الآخرين. والآلهة الثلاثة التى تقابل لحظات الفكرة الشاملة الثلاث ينبغى أن تكون على النحو التالى: براهما يقابل اللحظة الكلية، فيشنو Vishnu اللحظة الجزئية، وشيفا اللحظة الفردية. وينبغى أن يكون شيفا بوصفه الفردى، وحدة الجزئى والكلى، ولابد أن يكون ممثلاً لعودة الجزئى وإلى الكلى ولإصلاح الانقسام الذى يمثل مقولة الصيرورة أو التغير المحض– ويمثل أيضاً المقولتين الفرعيتين للصيرورة وهما: النشأة والموت (فقرة ١٧٩)، ومن ثم يكون لشيفا جانب مزدوج الوجود فى وقت واحد: الخلق والدمار. لكن اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، رغم أنه يقيناً تغير، فإنها ليست التغير المحض، ليست التقدم اللامتناهى، التغير الذى لا معنى له لشئ محايد إلى شئ آخر. لكنها، بالأحرى، التغير الذى يعنى العودة من الجزئى إلى الكلى. وفضلاً عن ذلك فإن الجوانب الثلاثة للثالوث الهندوسى Trimurti لا تدخل فى نطاق

---

(١) Trimurti كلمة سنسكريتية تعنى الثلوث الهندوسى المقدس الذى يتألف من براهما الخالق، وفيشنو الحافظ، وشيفا المخرِّب. (المترجم).

الجوهر على الإطلاق كما ينبغى، فالجوهر لا يتضمن فى ذاته ثلاثة جوانب، لكنه واحد فحسب. فالآلهة الثلاثة هم أشكال فحسب أو ثلاث صور أو ثلاث تجليات للجوهر. فهى تقع خارج الجوهر ولا تؤثر فى طبيعته الداخلية، وهذا نفسه يساوى قولنا إن الثالوث الهندوسى ليست وحدة عينية كالفكرة الشاملة، فالآلهة الثلاثة ليسوا كائناً عينياً واحداً، لكنهم صور مختلفة تظهر فيها فكرة الألوهية.

٧٣٣ - وعنصر العبادة فى الديانة الهندوسية يقابل فكرتها عن الله. فالله هنا هو الجوهر غير المتعين، المجرد الذى يخلو من المضمون، الفارغ الخاوى. والعبادة تعنى بالضرورة إلغاء الفصل بين الله والإنسان، أو هى تعنى التوفيق بينهما، أو استعادة الوحدة والاتحاد بين الله والإنسان. ومن ثم فمهمة الإنسان فى الديانة الهندوسية حتى يتحد مع الله هى أن يفرغ نفسه من كل مضمون لكى يكون فارغاً تماماً مثل الله، ومن هنا فإن الوضع الذى تهدف إلى الوصول إليه هو الحالة التى لايكون فيها انفعال، ولا إرادة ، ولا إحتجاج، حالة الذهن المجرد الخالص الذى يلغى فيه كل مضمون إيجابى للوعى. فالله هنا تجريد خالص، وحين يصبح الإنسان على نفس درجة التجريد فإنه يتحد مع الله، ويحافظ على الوحدة مع براهما، وعلى ذلك فإن العبادة تستهدف الغرض الكامل للوعى فى الله.

ولابد من الإشارة إلى نقطتين بهذا الصدد : أولاً: الله حين يدرك إدراكاً صحيحاً هو الروح، الروح ليست مجردة، ولكنها عينية. والطابع الجوهرى للعبادة فى أى دين يقابل تصور هذا الدين لله. ومن هنا فإننا نجد أن الخلاص فى أديان ثلاثة من الديانات فى العالم لا يبلغه الإنسان عن طريق هذه العملية الذهنية المجردة وإنما يصل إليه، على العكس، عن طريق العمل العينى للروح أو من خلال كفاحها لتحقيق غايات كلية : فى الأخلاق، والدولة، والدين.

ثانياً: وحين ينبذ الرجل الهندوسى هذا العالم الذى نعيش فيه، وعندما ينبذ كل عالم متناه وكل هدف متناه، ويضحى بالغايات الشخصية جميعاً، لكى يبلغ مرحلة الاتحاد مع الواحد ، فينبغى ألا نفترض أننا قد وصلنا بذلك إلى الفكرة المسيحية عن التضحية بالنفس، أو أن هذا الزهد يحمل أى معنى للخطيئة أو أى

تكفير عن الذنوب، فمثل هذه الأفكار غريبة تماماً عن هذه الدائرة لأن الله عند الرجل الهندوسى، مرة أخرى، مجرد . فلا تستطيع سوى الفكرة العينية وحدها أن تخرج الأخلاق العينية والقانون من داخل نفسها، إن الواحد يتخلى عن تعدد العالم، وعنصر الوحدة، والعقل، والنظام ويوجد فى هذا العالم. ومادامت الأخلاق هى بالضرورة من إنتاج العقل والوحدة فهى مفقودة هنا. وليس من شك فى أن للهندوس شرائعهم الأخلاقية، لكن الأخلاق واستقامة السلوك ليست جانباً ضرورياً من جوانب العبادة فى هذا المجال.

٧٣٤ - البوذية Buddism.

كانت الديانة الهندوسية فى عصر هيجل تلقى إهتماماً عميقاً فى أوربا، كما كانت تدرس على نظام واسع، فضلاً عن ترجمة الكثير من كتبها المقدسة [١] فى حين أننا لا نجد لدى الأوربيين سوى إلمام ضئيل بالديانة البوذية. وبالتالى فعلى حين أننا نجد معرفة هيجل بالديانة الهندوسية بصفة عامة معرفة جيدة ومدهشة، وهى على حال كافية لغرضه فإننا نجد إلمامه بالديانة البوذية إلماماً ناقصاً جداً بشكل ظاهر. فهو، فيما يبدو، يجهل هايانا البوذية [٢] iniyana ولم يلم سوى إلماماً مشوهاً «بالماهايانا» البوذية[٣] Mahayana ولهذا فإن الجزء الذى كتبه عن الديانة البوذية ليس مرضياً تماماً، أما النقاط الرئيسية فيه فهى على النحو التالى:-

الديانة البوذية هى آخر مرحلة فى ديانة للجوهر. ولكن هذا الجوهر يعترف

---

(١) وهى حقيقة تفسر لنا تسلط أنماط التفكير الشرقى على ذهن شوبنهور.

(٢) شعبة من المذهب البوذى، كان أتباعها يقدسون بوذا بوصفه معلماً عظيماً لا إلهاً، والكلمة سنسكريتية ومعناها «البلاغ الأصغر» المترجم.

(٣) شعبة من المذهب البوذى، كان اتباعها من اللاهوتيين الموهبين قد أعلنوا ألوهية وأحاطوه بالملائكة والقديسين. والكلمة سنسكريتية ومعناها «البلاغ» (المترجم).

به الآن على نحو ما هو عليه أعنى بأنه: خواء، وفراغ، وعدم، ولا وجود فالله عدم، ولا وجود، وكما رأينا فيما سبق (فقرة ٧٢٧) فإن المطلق فى هذه الديانات هو الوجود الخالص فحسب، وأنه لا يرتفع من مقولة الوجود إلى مقولة الجوهر بفضل اشتماله على القوة التى هى سمة الجوهر. ولهذا فإن وضع الديانة البوذية يمكن أن يمثله قوله إنها وصلت إلى المرحلة التى يتحد فيها الوجود الخالص مع العدم. والمطلق هو العدم، أو هذا الفراغ. وكل شئ من العدم ثم يعود من جديد إلى العدم.

العبادة هنا، وبالتالى تستهدف بلوغ العدم أو الانعدام عن طريق قهر كل الرغبات والابتعاد عن كل ما هو جزئى، ومن كل نشاط فى الحياة. وتلك هى النرفانا Nirvana [١]، والتى يضع الوصول إليها حداً لعملية الميلاد من جديد.

ويتجسد الجوهر فى الديانة البوذية، كما كانت الحال فى الديانة الصينية، فى الوعى التجريبى الجزئى هو بوذا Budda أو الدالاى لاما Da-lailama [٢]. الذى يعبده الهندوس على أنه القوة المطلقة [٣].

٧٣٥ - التطور الذى حدث من النقطة التى وصلنا إليها فيما سبق حتى نصل إلى القمة المطلقة فى الديانة المسيحية، والذى ينبغى علينا أن نسجله يعتمد أساساً على الزيادة المستمرة للجانب الروحى فى فكرة الله. فلقد وصلنا إلى النقطة التى لم نجد فيها الله أكثر من جوهر. أما ديانات الفردية الروحية التى سنعالجها فى القسم التالى فالله فيها سوف يصبح روحاً على نحو لا يرقى إليه الشك، لكنها روح لم تتطور تطوراً كاملاً. ولم تصبح - روحاً عينية تماماً. فالله لا يصبح روحاً عينية كاملة إلا فى الديانة المسيحية، وعلينا فى هذه المرحلة الحالية

---

(١) كلمة سنسكريتية تعنى فى الديانة البوذية الوصول إلى قمة النشوة والسعادة عن طريق قتل الشهوات وتجاوز الآلام والعذاب. ولكنها سعادة سلبية)(المترجم).

(٢) الزعيم الروحى فى الديانة البوذية والكلمة تعنى حرفياً أمين الله (المترجم).

(٣) فى قضايا هنايانا البوذية، التى هى العقيدة الأصلية الخالصة لمؤسس الديانة نجد أن بوذا لا يعبد ولا الدالاى، ولا أى لاما.

أن ندرس بعض الديانات التى تشكل مرحلة انتقال من ديانة الجوهر إلى ديانة الروح. والعنصر المشترك بين هذه الديانات هو أنه رغم أن الله ليس روحاً حقيقية حتى الآن فقد بدأت تظهر ملامح متزايدة لفكرة الروحانية؛ وهى تظهر هنا بطريقة مقطعة على أنها لحظات منعزلة للروح، ولكى تفهم هذه اللحظات كما تظهر أمامنا فيستحسن أن نذكر أنفسنا فى هذه الحالة بالفرق الجوهرى بين الجوهر والروح. فالروح كلى، لكن الجوهر كلى أيضاً، فما الفرق بينهما؟ الفرق هو أن الجوهر كلى فارغ ومجرد، ولا يعمل على أن يخرج من ذاته شئ، فهو يخلو من كل تعيين وتحديد. وبالتالى فكل تعين أو تحديد أو جزئية تقع خارجه أما الروح فهى على العكس عبارة عن كلى عينى، بمعنى أنها ليست غير محددة أو متعينة، لكنها الكلى المتعين، وفضلاً عن ذلك هى الكلى الذى يعين نفسه، أو هى الكلى الذى يخرج من داخل ذاته الجزئى (وهو عنصر التعيين) ثم يعود فيضم الجزئى إليه، وبذلك يصل إلى الفردية، والجزئية التى تخرجها الروح من ذاتها هى ضدها أو هى الآخر، أما الفردية، أو استرداد الوحدة، فهى تعتمد على أن الروح تمتص الآخر فى جوفها ثم تجد أن هذا الآخر ليس آخر، وإنما هو ذاتها فحسب، والعناصر المتفرقة لهذه الفكرة تبدأ الآن فى الظهور فى الديانات الآتية.

٧٣٦ – (أ) الزرادشتية . . Zarosstrianism.

لم يعد الله هنا غير محدد تماماً، بل أصبح له تحديد؛ فالله هو الخير، لقد كان «براهما» بوصفه فراغاً كاملاً ولا تعين تام لا هو بالخير ولا بالشر، فقد كان بغير شكل؛ وما لا شكل له ولا سمة لا يمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكل جانباً جوهرياً فى الديانة الهندوسية. لكن الله الآن هو الخير Good. ومع ذلك فإننا مازلنا قريبين من فكرة الجوهر أكثر من قربنا من فكرة الروح. وما دامت القوة لحظة من لحظات الجوهر فإن هذا الخير هو القوة. والخير كقوة مطلقة هو «أهورامزدا Ormazd» والقول بأن هذا الإله ليس متعيناً تماماً وإنما هو متعين بأنه الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى

الروح.

وهذا الخير على أية حال. لا يزال مجرداً تماماً وأحادى الجانب، ولهذا السبب نجد أن الجانب الأحادى المضاد، أو التجريد المضاد يواجه، ويقف أمامه وذلك هو: الشر أو اهرمان.. Ahriman . فالشر هوالآخر«لأهورامزدا» لكن القول بأن الخير تجريد يعنى أنه لم يخرج آخره من داخل جوفه. ومن ثم فالآخر، أعنى الشر لأنه لم يخرج من «أهورامزدا» فإنه هو نفسه وجود مطلق قائم بذاته ومستقل عن «أهورامزدا» أو هو ضد مطلق، وهكذا نصل إلى الثنائية. وبين هذين الضدين وهما الخير والشر، يوجد صراع دائم أبدى. وهنا نجد الملامح الثنائية للروح. فالكلى أو الله له الآن اخر. ولهذا هناك انقسام، وهذا الصراع داخل الروح ذاتها لا يزال غير موجود. فالخير هنا يشن حرباً ضارية مع مبدأ خارجى عنه تماماً.

٧٣٧ - على الرغم من أن «أهورامزدا» و«أهرامان» بمعنى ما، موجودان شخصياً فإنه ينبغى ألا نفترض أنهما فردان، وحيان حقاً. إذا أن ما نجده هنا ليس سوى تشخيص سطحى لمبدأى الخير والشر المجردين. وهذان المبدآن ليسا أشخاصاً ذات سمات محددة كما هى الحال عند آلهة الإغريق. فهى ليست من لحم ودم حقيقيين إن جاز للمرء أويستخدم مثل هذا التعبير وهو يتحدث عن الآلهة. وإنما هى لا تزال داخل الديانة الطبيعية يظهر من تأكيدها المستمر العنيف على التوحيد بين «أهورامزدا» وبين النور من ناحية وبين «أهرامان» والظلام من ناحية أخرى. فهذه ليست مجرد رموز محض لأن النور ليس رمز خير أكثر مما يكون الخير رمزاً للنور، فالنور هو الخير. والإثنان فى هوية واحدة، أو هما شئ واحد.

٧٣٨ - (ب) الديانة السورية Syriau Religion.

لقد تطور الدين، فى الديانة الزرادشتيه إلى حد أن جعل الكلى له آخر

يدخل معه فى صراع، وذلك يمثل انقسام الكلى والجزئى، ولكن هذا الآخر كان فى الديانة الزرادشتية مبدأ خارجياً. ومن ثم كان الصراع يقع خارج الكلى. أما التقدم الذى سجلته الديانة السورية فهو يعتمد على إصلاح هذا العيب، فالمبدأ الجوهرى للديانة السورية هو أن الله آخر داخل نفسه، وأنه ينقسم داخل ذاته، وبالتالى فالصراع داخلى، وهو ينشأ من داخل جوهر الله نفسه، وهذا هو، كما سبق أن رأينا، العنصر الجوهرى لفكرة الروح.

وعلى أية حال فإن فكرة الإنقسام الداخلى تظهر هنا بطريقة رمزية فالديانة السورية تدور حول محور يتألف من أسطورتين هما: أسطورة العنقاء phoenix [1]، وأسطورة الإله أدونيس.. Adonis [2] والعنقاء طائر يحرق نفسه لكنه يسترد شبابه باستمرار من رماده المحترق والإله أدونيس يموت لكنه يعود من جديد إلى الظهور فى اليوم الثالث، ويستمر الإحتفال بعيد الإلهة أدونيس ثلاثة أيام كلها نواح وصراخ لموت الإلة، ويتبعها إحتفالات مرحه بهيجة ابتهاجاً بقيامته وعودته فى اليوم الثالث، ونحن نجد هنا، لأول مرة، التصور

(١) العنقاء: طائر خرافى فى أساطير المصريين القدماء، ومنهم انتقل إلى الديانة السورية، يقال أنه لما بلغ ٥٠٠ سنة من عمره أحرق نفسه، وبرزت من رماده عنقاء أخرى، وهو رمز البعث والخلود. كان موضوعاً محبباً عند الوثنيين والمسيحيين قديماً، ولقد عرفه العرب وعدّوه فى شعرهم أحد المستحيلات الثلاثة وهى: العنقاء، والغول، والخل الوفى (المترجم).

(٢) أدونيس - كانت فى الأعم الأغلب أسطورة يونانية تروى أن أدونيس هذا كان شاباً جميلاً أحبته «أفروديت» إلهة الجمال، لكنه مات أثناء الصيد بضربة قوية من أنياب وعل متوحش، ووصلت حبيبته متأخرة فلم تستطيع أن تفعل شيئاً سوى أن تحول دمه إلى زهور. وكان حزنها عليه عظيماً حتى أن «بلوتو Pluto» إله العالم الآخر سمح له أن يقضى ستة أشهر على الأرض على أن يعود إلى العالم الآخر ليقضى السنة الباقية. (ويقال فى روايات أخرى سمح له أن يبعث ثلاثة أيام ثم يعود إلى العالم الآخر ثلاثة أيام أخرى). وهكذا أصبحت حياته وموته رمزاً لدورة فصول السنة: فالصيف والربيع يبعث فيهما، أما الخريف والشتاء فهو يموت فيهما كما تموت النباتات (المترجم).

العميق لموت الإله، كما نجد أن الموت حادثة طبيعية، فهو عبارة عن سلب الروح بمقدار ما تكون الروح جزءاً من الطبيعة. ومن هنا فإن هذه الأساطير تشير إلى أن عنصر السلب ليس خارجياً عن الإله، أعنى أنه ليس مجرد ضد خارجى، ولكنه موجود ونافذ إلى جوهر الإله نفسه، والسلب هو الآخر، فالإله له آخر فى داخل جوفه، وهو يسلب نفسه، ومن ثم فالصراع والإنقسام يتم داخل الإله، وذلك هو التقدم الذى يتم هنا. لقد كان للإله الزرادشتى آخر خارجاً عنه، أما الآخر هنا، أو الضد أوالسلب، فهو يقع داخل الكلى ذاته.

٧٣٩ - (جـ) الديانة المصرية .. Egyptian Religion.

إحتفظت الديانة المصرية بخصائص الديانة السورية لكنها طورتها. ومهمة الفلسفة هنا هى أن تصفى زكام الأساطير المضطرب، وتستخرج منه العناصر الجوهرية التى تمثل بوضوح المحور المركزى للفكر الكامن داخل الدين. والإله الرئيسى فى الديانة المصرية هو «أوزريس . . Oairia» وهو، مثل أدونيس، يتضمن عنصر السلب داخل جوفه أعنى هو نفسه يموت. صحيح أن السلب أو الاخر يبدو لأول وهلة وجوداً خارجياً عن «أوزوريس» على نحو ما كان (أهرمان) بالنسبة «لأهورامزدا» وهذا الآخر هو فى حالة «أوزريس»: تيفون Thphon [1]. وهو مبدأ الشر. لكن السلب مع ذلك يدخل إلى جوهر الإله لأن أوزريس يعانى من الموت حين يذبحه تيفون. لكن أوزويس يعود إلى الظهور من جديد ويصبح بعد عودته سيداً وحاكماً لا للأحياء فحسب بل للأرواح الموتى أيضاً، وبهذه الصفة الأخيرة يصبح أوزريس قاضياً ينزل العقاب على الشر وينتصر فى النهاية على تيفون . . Thphon.

---

(١) من المعروف أن «ست» إله الجفاف الخبيث هو الذى قتل أوزريس إله النيل لأنه يفيض فيزيد من خصوبة الأرض، ولقد انتقم حوريس لقتل أبيه فغلب ست ونفاه من الأرض (المترجم).

والنقطة الهامة هنا هى التركيز الذى تقوم به الديانة المصرية على فكرة العودة أوالقيامة من جديد . فإذا كان الموت هو سلب الروح فإن القيامة هى سلب لهذا السلب، فلقد قضى على الموت، وها هنا نجد اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة فنحن نجد أولاً : موت الإله، أى نجد الكلى يسلب نفسه وينقسم إلى الجزئية، ثم يقهر الموت فى المرحلة الثانية أعنى أن الجزئى ينفى أو يسلب ويعود إلى الكلى.

وأخيراً يعالج الإنقسام، أو التناقض، الذى حدث داخل فكرة الألوهية فالروح هى الكلى الذى يشطر نفسه أولاً بأن يلغى نفسه، ويستخرج ضده من جوفه ثم : ثانياً : يسلب هذا السلب حين يمتص ضده فى جوفه فيصل إلى وحدة مع ذاته، وموت الإله هو أولى هذه الخطوات، عودته هى الخطوة الثانية.

٧٤٠ – تلك هى النقاط الأساسية فى الديانة المصرية، ويناقش هيجل خصائص أخرى كثيرة ومتنوعة لهذه الديانة بشئ من الإفاضة. ولا نستطيع هنا أن نشير إلا إلى نقطة واحدة فحسب. فعلى الرغم من أننا قد وصلنا إلى التصور المحدد للروح، عن طريق التحديدات التى ناقشناها الآن تواً، بحيث نستطيع الإنتقال إلى ديانة الروحية، فإننا الابد أن نتذكر أننا لانزال هنا داخل دائرة الديانة الطبيعية، ومن هنا نجد تركيزاً على الجانب الطبيعى الخالص أو الجانب الحسى، ولهذا السبب نجد أن الديانة المصرية تتسم بصفة عامة بالطابع الرمزى، فهى تبذل جهوداً مضنية فى العثور على رمز حسى للمضمون الروحى. وتعتمد العبادة فيها بصفة رئيسية، على تلك الأعمال الشائعة من أعمال العمارة التى ترمز إلى أسرارها، ويرتبط بهذه الحقيقة ذاتها حقيقة أخرى هى : أن تغليف الروح إطار حسى يتمثل فى عبادة الحيوانات المنتشرة عند المصريين القدماء الذى عبدوا السعدان [1] ، والقردة، والقطط. ذلك لأن الحيوان هو من ناحية كائن حى، وهو بذلك يشترك مع الروح فى إحدى الصفات، لكنه من ناحية أخرى جزء كامل

(١) ape القردة ذوات الذيول (المترجم).

من الطبيعة الحسية، وتظهر عبادة الحيوانات فى هذه المرحلة لأنها تمثل مرحلة وسطى بين الطبيعة والروح وتجمع مبادئهما معاً.

التقسيم الفرعى الثانى

ديانة الفردية الروحية

٧٤١ - رأينا لحظات فكرة الروح قد ظهرت فى الديانات الانتقالية الثلاث السابقة بطريقة متقطعة ومبعثرة. وفضلاً فقد تصورتها هذه الديانات بطريقة رمزية حسية، وهى بذلك لا تزال غارقة فى ربقة الطبيعة. وسوف تعتمد الخطوة التالية فى التقدم على تجميع هذه اللحظات المبعثرة فى فكرة متعينة واحدة للروح، وفى الإرتفاع بالروح والسمو بها على كل تجسيد حسى، ولهذا فسوف نرى الله فى الديانات التى سندرسها الآن لم يعد جوهراً بل ذاتاً أو روحاً.

فسوف نصل كما يقال بلغة العصر الحاضر إلى مرحلة الإله الشخصى. لقد كانت للآلهة فى المراحل السابقة من غير شك: شيفا، أهورامزدا، أزوريس، وأدونيس مظهر الأشخاص، لكنها لم تكن فى الحقيقة كذلك، وإنما هى تشخيصات سطحية فحسب للمبادئ المجردة. وهكذا نجد أن «أهورامزدا» هو الخير، وأن شيفا هو التغير، الخلق والفناء فالوجود الأساسى الجوهرى لأهورامزدا ليس هو الشخصية لأنه أساساً يمثل فكرة الخير هو ما يمثله أهورامزدا بالضرورة، أو تشخيص هذا المبدأ هو تشخيص شعرى مجازى فحسب. وهو إضافة زائدة للخيال أما فى الديانات التى تأتى بعد ذلك فسوف تكون ماهية الإله ذاتها هى الشخصية، وهكذا نتقدم من الجوهر إلى الروح. فالله الآن لهو الروح على وجه التحديد، ومع ذلك فكل ما تعنيه هذه العبارة لن ينكشف هنا. فلن نفهم معنى طبيعة الروح فهماً كاملاً حتى نصل إلى الديانة المسيحية.

٧٤٢ - لأن الجوهر فارغ ومجرد، ولأنه يستبعد كل تناه وجزئية

ويطردها من جوفه، فإنه لذلك منفصل عن العالم ولا يدخل إليه. ومن ثم يقف الجوهر اللامتناهى فى جانب ويقف العالم المتناهى فى الجانب الأخر، وتفصل بينهما هوة سحيقة. لكن لما كانت الروح هى بالضرورة الكلى العينى الذى يخرج الجزئية ، فإن آلهة هذه المرحلة التى ندرسها الان تدخل فى قلب العالم، وتلعب دوراً فى مساره. فلقد وصلنا الآن إلى آلهة ينظر إليها على أنها مؤسسة للدول وراعية للأخلاق والزواج والزراعة ..إلخ. وفى حين أن الجوهر كان قوة فحسب لا يعمل وفق غايات ويخلو من الحكمة، فإننا نجد الروح من ناحية أخرى تضع لنفسها غايات محددة. ومن هنا فإن الله الآن هو الحكمة.

٧٤٣ - وأخيراً فإن هذه الديانات تعتبر بصفة عامة ديانات الحرية على الرغم من أن الديانة اليهودية تحتوى على عنصر من عناصر العبودية. فطالما أدركنا الله على أنه جوهر فلن يكون الروح البشرى سوى عرض من أعراضه ليس له الحق فى وجود مستقل يواجه الجوهر. أما الآن فالله روح، والروح هى على وجه الدقة ذلك الكلى الذى يسمح للجزئى بأن يخرج منه، ويتخذ لنفسه وجوداً حراً مستقلاً. وهكذا لا يفنى الجزئى فى الكلى كما هى الحال فى العرض بالنسبة للجوهر. والفكرة الشاملة تستخرج بالفعل الجزئى ثم تعود فتغلبه وتمتصه فى جوفها، ولكنها فى جوفها، ولكنها فى هذا الإلغاء تحتفظ باستقلال الجزئى، وبالتالى فالعقل الجزئى المتناهى له الحق فى الوجود المحدد المتعين فى هذه الديانات، وجوداً قائماً بذاته، وهو إلى جانب ذلك حر. ويتفق مع هذه القول قولنا أن الحياة الدينية لم تعد تدرك على أنها الهروب من العالم والزهد والفناء فى الواحد، وإنما على أنها الحياة الأخلاقية الإيجابية ، أو الحياة فى الدولة... إلخ، الأخلاق وقوانين الدولة هى قوانين الحرية التى هى نتائج الروح الحر.

٧٤٤ - (أ) الديانة اليهودية أو دين الجلال

Jewish Religion, or Relihion of Sublimity.

من الصعب تطبيق بعض الملاحظات السابقة على الخصائص السائدة للديانة اليهودية التى لابد أن تبدو، من زوايا كثيرة، مرتبطة إرتباطاً قوياً بديانة الجوهر. ومن الجدير بالذكر أن هيجل رغم تقديمه للديانة اليهودية هنا، فى الجزء الخاص بفلسفة الدين، فإنه فى القسم الخاص بفلسفة الفن قد وضع التصورات اليهودية مع الفن المصرى والهندى فى دائرة المذهب الرمزى الشرقى (فقة ٦٢٢) والفن الرمزى يقابل، تقريباً، ديانة الطبيعة، فى حين تقابل ديانات الفردية الروحية بنفس الطريقة الفن الكلاسيكى، ومن ثم فهنا هنا شئ من التناقض يمكن أن نرده إلى الطابع المولد (الهيجن) للديانة اليهودية، ولا شك أن هيجل مع ذلك قد صنف الديانة اليهودية على أنها إحدى ألوان ديانة الفردية الروحية والسبب هو تحديدها الأساسى لله بأنه شخص[1].

الله شخص، لكن الشخصية أو الروح لم تفهم بعد بوصفها روحاً عينياً يتفرغ ويستخرج من داخل ذاته الجزئى، فهو إذن مجرد. وهذا التجريد، أو إنعدم التمايز يعنى أن هذه الشخصية عبارة عن واحد لا ينقسم. ومن ثم فالله لآن واحد، لكنه ليس الواحد اللاشخص الهندى، ولكنه شخص واحد أو يهواه؛ وهو وحده الحقيقة المستقلة؛ ومادام الجزئى ليس جزءاً منه فهو غير حقيقى، وليس له وجودا مستقل، ويكمن هنا الترابط بين اليهودية وبين ديانة الجوهر. فالعالم المتناهى وجميع الأشياء الجزئية عبارة عن عدم، وهى كلها تتلاشى أمامه؛ مع ذلك فما دام الكلى لابد أن يستخرج الجزئى من داخله بطريقة أو بأخرى،

(١) هناك تناقض مماثل بصدد حضارة الشعب الفارسى فقد ظهرت فى فلسفة الفن فى الدائرة التى سبقت دائرة الفن أعنى بوصفها أدنى حتى من الفن الرمزى (رقم ٦٥٨). وقد ظهرت الديانة الزراشتية فى فلسفة الدين كمرحلة انتقال الجوهر إلى الروح.

فإن هذا الإخراج الجزئى يدرك هنا على أنه خلق العالم بواسطة يهواه. ولكن العالم المخلوق على هذا النحو عبارة عن عدم وليس له الحق فى الوجود، أما القول بأنه موجود بالفعل فتلك نعمة وفضل من الله، وذلك هو خير من الله ورحمة، والقول بأن الله يسبب جميع الأشياء المتناهية، وأنها تفنى وبالتالى تبرز تناهيها وعدميتها التى هى خاصيتها الجوهرية فذلك هو العدل والحق الآلهى. والله مقدس مرهوب الجانب.

٧٤٥ - لابد لله، بوصفه روحاً، أن يعمل وفقاً لغايات، وتلك حكمة الله. لكن يهواه هو نفسه الحقيقة الوحيدة، ومن ثم فالغايات المتناهية لا يعترف بها، فليس ثمة سوى هذه الغاية الوحيدة، وكل شئ موجود ليمجد الله. وتعتمد العبادة على ذلك أيضاً. إن على الإنسان أن يمجد الله، وأن يعرف قدر نفسه وعدميتها. ومادام الوعى المتناهى لا يستطيع أن يصمد أمام الله، فليس له الحق فى الوجود، وإنما وجوده بفضل من الله ومنه، فهو إذن أحد هذه الأشياء المتناهية التى يسلبها ويلغيها الواحد (أو الله)، ولهذه الأسباب كلها نجد أن موقف الإنسان تجاه الله هو بالضرورة موقف الخوف والخشية، فالله هو السيد Loru، ولابد من خشية السيد. وبما أن الإنسان ليس له الحق فى الوجود فهو خادم مطيع للسيد، أعنى أنه ليس حراً وأما شعب الله فهو أخذت عليه عهود ومواثيق تحتم خشية الله وخدمته.

٧٤٦ - وأخيراً، مادام الله روحاً فهو يعلو ويسمو كل ما يتجسد فى الحس ويرتبط به، وهو لا يوجد فى أية صورة حسية، ولكنه يوجد كروح فحسب، أو كفكر فقط، فليس هناك تصوير لله ولا تماثيل. والتمثيل الحسى لله فى صورة طبيعية، وعمل تصويرات أو أصنام، إنما هو رجس وكفر.

٧٤٧ - (ب) ديانة الإغريق، أو ديانة الجمال Relfgin of Beautu.

لقد كان العالم المتناهى هو آخر الله. ولقد نفى الله هذا الآخر وسلبه. وما

أن نتبين أن الله هو نفسه الذى يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى أمامنا أن هذا الآخر جزء من الله وأنه مقدس وآلهى. فالله موجود فى الطبيعة، والطبيعة الحسية طبقاً لهذه النظرة ليست ضداً الله، وليست خلواً من الألوهية أو من القيمة، بل إن الله نفسه يتجلى فى الطبيعة الحسية، وهو يظهر فى صور حسية، وفى أعمال الفن الجميل، وتلك هى وجهة الديانة الإغريقية، ومادام المحسوس ليس وحدة ولكنه أساساً تعدد، فإن الله لابد أن يظهر هنا فى أشكال منوعة من الفن التشكيلى. فالله الذى كان واحداً عند العبرانيين (اليهود) انقسم إلى آلهة متعددة عن الإغريق، وهذه الآلة روحية، فهى شخصيات حقيقية أصيلة وليست مجرد تجسيد لمبادئ. صحيح أن زيوس Zeus هو الجو، وأبولو هو الشمس وبوريدن Poseiden هو البحر. لكنها ليست تجسيدات محض لهذه العناصر، لأنها أعلى بما لا نهاية له من الجو والشمس والبحر فكل منها لها شخصية فردية حية غنية بالخصائص ومتعددة الملامح، وليست تجسيدات لخاصية واحدة. فضلاً عن أن لها خاصية بشرية، ولهذا كانت هذه الديانة هى ديانة البشر.

وها هنا نجد أن الإنسان لم يعد يسلب أو ينفى من الله ، فهو بوصفه تجلياً لله له الحق فى الوجود المستقل، ومن ثم فهو يحدد ذاته أعنى أنه حر. وتلك هى ديانة البشر الأحرار. ولم يعد الله يلغى العالم الحسى المتناهى لأنه يسكن فيه ويقيم بداخله. لقد كانت الأشياء المتناهية فى الديانة اليهودية تتلاشى أمام الله، أما آلهة اليونان فهى موجودات صديقة، ولم يعد ثمة ما يدعو إلى أن يفر من أمامها، وخاصيتهم هى بالأحرى الكرم والتسامح اللامتناهيين بالنسبة للأشياء جميعاً. ولم يعد الإنسان يرتعد فهو حر، وهو روح. والآلهة - أيضاً - أرواح، وهى شبيهة بالإنسان فهى، بشرية، وكريمة. وكل شئ حسن وخير. وفى استطاعة الإنسان أن يستمتع بحياته، ولهذا كانت هذه الديانة هى ديانة المرح والبهجة والمتعة، وتتألف العبادة من الألعاب، والاحتفالات، والأغانى، والمسرحيات، والمواكب، والانتاج الفنى، والآلهة هم مؤسسو الدولة، وهم حماة القانون. وزيوس (كبير الآلهة) هو الإله السياسى المشرع، إله القوانين وهو الإله

السيد.

٧٤٨ – لكن لابد أن تكون هناك وحدة وراء هذه الآلهة المتعددة هى التى تجمع بينهم، فالآلهة الكثيرة قد خرجت من تمايز الوحدة، وهذه الوحدة نشر بها خلفهم فى شئ من الغموض ونلتمسها فى شئ من الإبهام لكن مادام كل مضمون موجود فى الألهة فلا شئ يبقى للوحدة، ولذلك فهى فارغة ومجردة، أو هى الرحم المظلم الذى خرجت منه الآلهة، الذى يسيطر عليها فى النهاية ويحكمها. وهذه القوة الواحدة التى تسيطر حتى على الآلهة هى مجرد فراغ وظلام مطبق. وهى عمياء ولا معقولة، ولا يمكن إدراكها. ذلك لأن ما هو فارغ لا يمكن إدراكه. وليس هناك شئ يرتبط به يمكن معرفته. وما هو مجرد تماماً لا يمكن إدراكه، وما لا يمكن إدراكه فهو لا معقول. وهذه القوة التى تظل فى الخلف: تحكم وتسيطر بطريقة عمياء لا معقولة هى: الضرورة أو القدر Fate.

٧٤٩ – (جـ) الديانة الرومانية أو ديانة المنفعة.

كثيراً ما يجمع الناس، بطريقة سطحية، بين ديانة اليونان والرومان فى هوية واحدة. لكن بغض النظر عن أن كثيراً من آلهة الرومان يمكن أن تتحد مع آلهة اليونان. فإن الطابع الأساسى مختلف بينهما أتم الاختلاف. لقد رأينا فى الدائرة الحالية أن الله لابد أن يعمل وفقاً لغايات، لكن الله عند العبرانيين (اليهود) لم يكن سوى غاية واحدة لا متناهية طابعها كلى وهى الله نفسه. ومن ناحية أخرى فإن آلهة اليونان تتحد مع الغايات الجزئية المتناهية المتعددة. وتلك ضرورة تمليها كثرتهم كما يفرضها طابعهم البشرى، فهم فى الواقع موجودات متناهية لها غايات متناهية. ولهذا نجد الإلهة «أثينا» توحد نفسها مع حياة الاثينيين وسعادتهم، فى حين يتحد الإله «باخوس» مع أهل طيبة، وتتحد بقية الآلهة مع مواطنين جزئيين مختلفين، ولقد ظهرت الديانة الرومانية نتيجة الرومانية نتيجة للجمع بين خصائص الديانيين اليهودية واليونانية، فهى من هذه الناحية تمثل وحدتهما والمركب منهما، فنحن نجد يهواه يشترك مع آلهة الرومان

فى تحقيق غاية كلية واحدة، ولكنه يشترك مع تصور اليونان فى أن هذه الغاية غاية جزئية متناهية، وغاية بشرية، غاية تنتمى إلى هذا العالم. وهذه الغاية الواحدة المتناهية الدنيوية تظل مع ذلك تتسع حتى تصبح كلية فى مجالها بحيث لا يمكن إلا أن تكون هى الدولة. لكنها ليست الدولة بوصفها هيئة منظمة تنظيماً عقلياً، وإنما هى الدولة بوصفها قوة كلية تخضع كل الشعوب لسيطرتها. ويجسد «جوبتر» هذه الفكرة. فغايته هى أن يسود الشعب الرومانى ويسيطر سيطرة كلية.

ومع ذلك فهناك كثرة من الآلهة تخدم غايات جزئية. ولايمكن أن يعنى التوفيق بين ذلك وبين السيادة كغاية وحيدة إلا أن هذه الغايات الكثيرة تخدم الغاية الواحدة، وأن جميع الآلهة تخدم جوبتر. لقد كانت آلهة الإغريق حرة مستقلة مرحة، أما الآلهة الآن فقد هبطت إلى مرتبة الوسائل؛ فهى ليست جميلة لكنها نافعة ومفيدة. وهى تخدم غايات لا حصر لها تتفق كلها من الغاية الواحدة للدولة. ومن هنا فإن المنفعة هى السمة السائدة فى هذا المجال لقد كان الدين اليونانى شاعرياً، أما الدين الرومانى فهو نثرى. ولقد كانت آلهة اليونان مرحة كريمة سمحة أما آلهة اليونان فهى مقيدة بغايات تسعى لتحقيقها، وهى لذلك باهتة شاحبة قلقة. وهى تفتقر إلى الروحانية والحياة، وهكذا تصبح كائنات لا حياة فيها حتى عند شاعر مثل «فرجيل».

ومادام هذا الدين هو دين المنفعة فإن كل ما هو نافع ومفيد فهو مقدس. فهو فن صياغة الرتب وجعلها مقدسة وإلهية. حتى أن فورنكس Fornax الفرن الذى يجفف فيه القمح هو آلهة. وفستا Vasta هى النار التى تستخدم لخبز الخبز.

لكن الغاية الكلية هى غاية الدولة؛ وهى السيطرة والسيادة. فليس غريباً إذن أن تعبد القوة الحالية الفلية التى تجسد هذه الغاية وهى الإمبراطور بوصفها إلهاً.

التقسيم الثالث

الديانة المطلقة : المسيحية

٧٥٠ - المسيحية هى الديانة المطلقة لأن مضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها، فيما يرى هيجل، يتحد مع الفلسفة الهيجلية. والمذهب الهيجلى هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة. ورغم أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة. فالفلسلة تعرض المضمون المطلق فى صورة مطلقة، وهى صورة الفكر الخالص. أما المسيحية فهى تعرض هذا المضمون نفسه فى صورة حسية أو فى فكر حسى أعنى على هيئة تمثل. والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة يعنى كذلك، بالضرورة، أنها دين الوحى أو الكشف فهو الدين الذى يكشف فيه الإله عن نفسه تماماً على ما هو عليه أعنى بوصفه روحاً عينياً، بحيث تظهر الآن طبيعته الكاملة. ومادام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل فى معتقدات الكنيسة المسيحية وهى التثليث، والخلق والسقوط والتجسيد، والفداء، والقيامة والصعود (أى صعود السيد المسيح)، فإنه بالتالى لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت «العقلانيين» الذين يحاولون أن يخففوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها لكى تلبى حاجة الفهم ومطالبه، ولكلى يشبع عصر التنوير السطحى. إن هذه المعتقدات تحتوى على ماهية المسيحية، وهى معتقدات صحيحة لأنها تتضمن جوهر الحقيقة، وإن كانت عى هيئة تمثل حسى.

٧٥١ - أما فيما يتعلق بالبرهنة على حقيقة المسيحية، فإنها ينبغى ألا تعتمد على المعجزات أو أية شواهد آخرى. فالمعجزة هى شئ تدرك الحواس حدوثه فهى إذن حادثة خارجية، أما الحقيقة الروحية فهى خالدة، وتعتمد على أساس من ذاتها فحسب دون أن تعتمد على المسحوس الخارجى، ولا على هذه الحادثة أو

تلك. وإذا جمعنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات وغيرها من الشواهد المسحوسة فإننا نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية. فلا يهم على الإطلاق ما إذا كان الخمر قد تحول إلى خمر فى غرس «قانا» Cana.[1] وخالدة ومستقلة عن المحسوس، والبرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح نفسها، أما ما هى شهادة لروح هذه، فإن ذلك قد يظهر فى عدة صور. ولكنه لا يمكن أن يظهر بين جماهير الناس إلا بصورة واحدة فقط هى صورة الوجدان. أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق ونبيل. أما فى الوعى المتحضر تماماً فإن شهادة الروح سوف تصبح فكراً، أعنى أنها ستصبح الفلسفة ذاتها. والمذهب الهيجلى كله ليس إلا برهاناً على الحقيقة هنا. وكل المجادلات التى تدور حول المعجزة إنما هى مجادلات سطحية. والمحاولات التى قام بها أنصار بعص الأحزاب للاستخفاف بالديانة المسيحية بأن يبينوا أنها مستمدة من مصادر خارجية أعنى أنها أخذت من طقوس الوثنيين وشعائرهم، والقول بأن التجسيد، والتثليث قد وجدا فى ديانات قديمة وأن أدونيس يشبه المسيح الذى يبعث من الموت بعد ثلاثة أيام- إلخ. كل هذه المحاولات إنما هى محاولات سطحية ومنحلة. لأن مسألة أصل فكرة من ناحية أخرى تحاول أن تظهر فى كل مكان، وأن ترى النور فإنه من الضرورى أن تظهر فى أشكال جزئية مقطعة، وحيدة الجانب، ومجردة، فى الديانات القديمة.

٧٥٢ - التحديد الأساسى الموجود فى الديانة المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العينى. فما تنبأت به الديانات القديمة فى شئ من الغموض، أصبح الأن واضحاً تماماً. والروح العينى هو. وفقاً للحظات الفكرة الشاملة. وأن (١) - الكلى الذى ينشطر فى (٢) - الجزئى الذى يعود ويتحد من جديد مع الكلى فى (٣) - الفردى. والكلى، بمعنى عام جداً، هو الفكرة المنطقية. وهى تظهر فى

---

(١) مدينة قديمة فى الجليل ظهرت فيها أول معجزة للمسيح بتحويله الماء إلى نبيذ فى عرس (يوحنا - الإصحاح الثانى ١-١١) وكذلك ٤ : ٤٦ (المترجم).

التمثل المسيحى على هيئة الله - كما هو فى ذاته - قبل أن يخلق العالم والخطوة الثانية هى أن يصبح الكلى جزئياً أعنى أن يخلق الله العالم، أو الطبيعة بما فى ذلك الإنسان إلى الحد الذى يكون فيه الإنسان متناهياً وجزءاً من الطبيعة. ثم يعود الجزئى إلى الكلى فى النهاية. وتلك، فيما يقول هيجل، هى الكنيسة. وهذه الدوائر الثلاث هى الله كما هو فى ذاته، والعالم، والكنيسة يدرسها هيجل تحت عنوان: مملكة الأب، ومملكة الابن، ومملكة الروح.

٧٥٣ - (أ) مملكة الأب:

وها هنا يدرس طبيعة الله كما هو فى ذاته قبل أن يخلق العالم. والله كما هو فى ذاته فكرة أو فكرة شاملة. وللفكرة جوانب ثلاثة، ومن ثم فلله فى ذاته جوانب ثلاثة. فالله بما أنه كلى فهو الأب. والكلى يخرج الجزئى من ذاته أعنى أن الله يخرج الله الابن. والجزئى يعود إلى الكلى، وهو بذلك يصبح الفردى أعنى أن الله هو الروح القدس. وعوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاثة جوانب لأن كل عامل هو الفكرة كلها. ومن ثم فالكلى ليس هو الكلى فحسب، لكنه الجزئى فى الفردى كذلك. وبالمثل الجزئى هو الكلى الفردى. ولقد سبق أن برهنا على ذلك فى المنطق (فقرة ١٣٨). ورغم أن الفكرة تتضمن لحظات ثلاث فإنها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم لأن كل لحظة هى الفكرة كلها، ويظهر ذلك فى الديانة المسيحية فى عقيدة التثليث، فالله واحد لا ينقسم، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص، ولكنى الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب لأن كل منهما ليس جانباً لله لكنه الألوهية كلها، وهكذا نجد أن القول بأن الله ثالوث هو قول متضمن بالضرورة فى قولنا أن الله روح، لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة هى بالضبط: الروح.

وإذا فهمنا دائرة الفكرة الشاملة - التى شرحناها فى المنطق - فسوف نفهم بالتالى فكرة التثليث، ومن ثم فإن مزاعم «العقليين» بصدد التثليث إنما هى ضد العقل، ومزاعم بعض المتدينين الذين يزعمون أن هذه الفكرة سر مغلق عن العقل هى كلها مزاعم غير سليمة، ولا شك أن هذه الفكرة يصعب على الفهم

المتناهى - الذى يسير على مبدأ الهوية - إدراكها بل أنها تبدو بالنسبة إليه متناقضة، أما العقل وحده الذى يفهمها؛ لأن مبدأه هو هوية الأضداد، وهذا المبدأ هو ماهية العقلانية ذاتها.

٧٥٤ - (ب) مملكة الابن):

تنتقل الفكرة المنطقة إلى الطبيعية، لكن ذلك لا يحدث بالطبع فى الزمان، وإنما هو تطور تاريخى منطقى خالص، وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطريقة حسية على أنه شئ حدث، أو أنه خلق الله العالم. ولابد أن يظهر ذلك كما لو كان فعلاً عرضياً تعسفياً لله، وعلى أنه إما أن يكون الله قد خلق العالم أو لم يخلقه. والواقع أن هناك ضرورة منطقية هى التى جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر، أما خلق العالم فهو يكمن فى طبيعة الله نفسه، والقول بأن هذا العالم لابد أن يبتعد عن الله، ثم لابد له فى النهاية أن يتصالح معه، هذا القول يكمن كذلك فى طبيعة الفكرة، لكنه يعرض هنا على أنه تاريخ مقدس أو خطة آلهية للحوادث التى تقع فى العالم، فالعالم هو آخر الله أو بعبارة أخرى: الكلى يسمح للجزئى أن يخرج منه، وأن يكون مستقلاً وحراً. ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلى والجزئى التى تتجلى فى التباعد والاغتراب بين الله والعالم، ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان فى فكرة السقوط على اعتبار أن الإنسان جزء من الطبيعة.

فالإنسان بوصفه روحاً جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلية التى هى الله ويبتعد عنها، فجزئيتى والتناهى الخاص بى هما على وجه الدقة عاملان يؤديان إلى أن أفقد الاتحاد مع الله. وهذا هو معنى الفكرة التى تقول أن الإنسان بطبيعته خير، لأن الشر هو الجزئية ببساطة شديدة، وأنا أرتكب الشر حين أصر على جزئيتى، وحين أتبع الجزئية بدلاً من اتحادى مع الغايات الكلية العقلية، فالإنسان شرير، وهو يبتعد عن الله، لأنه روح جزئى متناه، ومن ثم فهذا الابتعاد يكمن فى الواقع فى فكرة الإنسان نفسها فهى حقيقة خالدة، لكن قصة السقوط تعرضها بالطبع على نحو ما تعرض الخلق على أنه حادث وقع.

وهذا الابتعاد يتطلب بالضرورة المصالحة والتوفيق، فلابد للإنسان أن يعود إلى الله، ويتم هذا التوفيق فى الفكرة الشاملة بعودة الجزئى إلى الكلى فى لحظة الفردية. أو بعبارة أخرى: العقل البشرى فى انفصاله عن الله يتحد فى الوقت نفسه مع الله، لأننى لست عقلاً جزئياً متناهياً فحسب، ولكننى كذلك عقل كلى متناه. فالكل موجد بداخلى على أنه محورى أو جوهرى، وهذا التوفيق، أو هذه الوحدة الجوهرية بين الله والإنسان تظهر فى الدين فى عقيدة التجسيد، وموت المسيح، وقيامه وصعوده. فالله ليس كلياً مجرداً، ولكنه يخرج إلى الجزئى، ويدخل فى العالم المتناهى ويصبح حياً. وفى استطاعة الوعى المألوف أن يجد فى شخصية المسيح التوحيد بين الله والإنسان كحقيقة حسية مباشرة. لكن الله لا يصبح متناهياً فحسب، وإنما يسير مع التناهى إلى أقصى مداه فيذوق الموت. هكذا نجد أن السلب، والآخرية، والتناهى تشكل جانباً من جوهر الله نفسه. وذلك عنصر ضرورى فى فكرة الله بوصفه روحاً.

لكنه يقوم من الموت مرة ثانية، ويصعد إلى الأب، أعنى أن الكل الذى أصبح جزئياً يعود الآن إلى نفسه. وفى هذا العمل نجد أن الجزئى الذى انشطر من الكلى يصبح متحداً معه، ويتم التوفيق والمصالحة، وهكذا نتغلب على التباعد

---

* ملحوظة حول فكرة خلود النفس:

لم أشأ أن أقحم فى هذا الفصل أية ملاحظات حول هذه الفكرة رغم أنها تقع هنا أمثال هذه الملاحظات، لكن هيجل لم يدرسها فى أى مكان من كتبه على نحو واسع وواضح. ولن تجد فقرة واضحة تماماً سوى فقرة فى كتابه «محاضرات فى فلسفة الدين» الترجمة الإنجليزية، لندن ١٨٩٥، المجلد الثالث ص ٥٧. وليس مؤكداً أن هيجل كان يؤمن بخلود الروح بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة. وقد إنتهزت هذه الفرصة لكى أشير إلى رأيى الخاص، وهو أن هيجل لم يؤمن بهذه الفكرة بمعناه الحرفى. فقد اعتبرها مسألة خاصة بتمثل لا تناهى الروح والقيمة المطلقة للفردية الروحية: فالخلود خاصية موجودة وحاضرة فى الروح، وليس واقعة مقبلة أو حادثة آتية. ولقد عبر الشاعر «بليك Blake» عن فكرة مماثلة فى قوله:

إنك تمسك باللانهاية فى راحة يدك

وبالأزل فى ساعة من الزمان

بين الله والإنسان.

٧٥٥ - (جـ) - مملكة الروح:

أصبح الله والإنسان شيئاً واحداً. وتتمثل وحدتهما على هذا النحو: إن روح الله توحد فى الإنسان. لا الإنسان بوصفه إنساناً جزئياً، وإنما فى جماعة من الناس؛ فى الكنيسة. فالروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الأب هى الفكرة المنطقية، أو هى الله قبل أن يخلق العالم، فى حين أن مملكة الابن هى الفكرة فى الآخر أعنى فى الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهى لحظة الفردية؛ هى وحدة اللحظتين السابقتين: لأن الكنيسة هى من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك، من ناحية أخرى، موجودة وجوداً فعلياً فى العالم، فهى مملكة الله على الأرض.

الفصل الثالث

الفلســــفة

٧٥٦ – كان مضمون الديانة المطلقة هو الحقيقة المطلقة. لكن يعيبها أنها تعرض هذه الحقيقة فى صورة العرضية أو المصادفة، فهذه الديانة مثلاً، تعرض خلق العالم على أنه حادثة تمت بالمصادفة، فالله يستطيع أن يخلق العالم، ويستطيع ألا يخلقه. ثم هى جانب العرض ذلك تعرض التباعد أو الاغتراب بين الله والإنسان، الذى هو فى الواقع ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء، تعرضه على أنه واقعة عرضية كان يمكن أن تحدث. كما أنها تعرض التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان فى صورة قصة حادثة. ويتم علاج هذا النقص لو أننا استبدلنا بالمصادفة الضرورة وبينا أن كل ما هو موجود إنما هو وسيلة ضرورية لإبراز أنه منطقى وعقلى. أعنى أن تضفى عليه صورة الفكر العقلى الخالص. وفى هذه العملية يختفى عنصر التمثل لأن هذا التمثل هو الذى يصور العلاقات المنطقية على أنها حوادث خارجية، وبالتالى يربطها برباط الحدوث والعرضية. وحين يحذف هذا التمثل ولا يبقى إلا الفكر الخالص وحده لدينا الفلسفة التى تعطينا المضمون المطلق فى صورة مطلقة.

٧٥٧ – لكن هذه الفلسفة المطلقة لا تظهر فى العالم منذ البداية فى صورة مكتملة تماماً، فهيجل يرى أن صورتها الكاملة إنما توجد فى افكرة الشاملة كما يمثلها مذهبه هو. وهى لا تبلغ هذا المذهب دفعة واحدة. فكما حدث فى الفن والدين تظهر اللحظات المنفصلة أولاً. والفلسفة المكتملة هى التى ترى المطلق على أنه: الفكرة Idea. وأولى اللحظات وأعظمها تجريداً لمقولة الفكرة العليا هى مقولة الوجود الخالص. وأقدم فلسفة حقيقية أصلية هى الفلسفة الإيلية التى رأت أن المطلق هو الوجود. ثم نجد أمامنا بعد ذلك هيراقليطس بمقولته الأعلى فى الصيرورة... إلخ. وواضح أن هيجل يعنى بعبارة: «الحقيقة المطلقة فى صورة مطلقة» فلسفته هو الخاصة التى تتجمع فيها وتستوعب حقيقة كل الفلسفات السابقة على نحو ما تتجمع حقيقة الأديان جميعاً فى المسيحية.

٧٥٨ – وعلى ذلك فهذه الفلسفة المطلقة تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق. وإذا تصورنا الفلسفة على هذا النحو لوجدنا أنها معرفة المطلق لا بوصفه

موضوعاً جميعاً، كما هى الحال فى الفن، ولا على أنه تمثل كما هى الحال فى الدين، بل كما هو فى حقيقته أعنى على أنه الفكر، أو بدقة أكثر على أنه الفكرة. فالفلسفة هى معرفة الفكرة نفسها لأن ما يعرف هو الفكرة، وما يعرف، أعنى العقل الفلسفى، قد انفصل الآن عن الحسى. فهو فكر خالص أو هو الفكرة. ومن هنا أصبحت الفكرة ذاتاً وموضوعاً فى آن معاً. وتطور الروح كله من أول مراحلها كان يدفعه هذا الدافع الوحيد، وهو عبور الهوة التى تفصل بين الذات والموضوع، ولقد تم هذ العبور الآن، وبه اكتمل تطور الروح. فالذات والموضوع الآن متحدان، أعنى أننا وصلنا إلى التوفيق المطلق بينهما. ومادامت الفكرة الآن قد اتخذت من نفسها موضوعاً لها فهى ترى على ما هى عليه؛ أعنى بوصفها وعياً ذاتياً أو فكرة مطلقة. وتلك هى نفس النتيجة التى وصلنا إليها فى المنطق ولكن الفكرة المطلقة على نحو ما وجدناها فى نهاية المنطق كانت لاتزال مجردة بالقدرة الذى يجعلها مجرد مقولة فحسب. والروح المطلق هو كذلك نفسى الشئ الذى يعطى لنفسه الآن تحقيقاً فعلياً، فقد انتقل من دائرة الفكرة الخالصة. أو دائرة المقولات إلى دائرة الوجود الفعلى. فالفلسفة هى الوجود الفعلى للفكرة، ولما كان لابد للفكرة أن تحقق نفسه تحقيقاً كاملاً فى الوجود الفعلى، وهى بذلك تبلغ متناهاً، فإن الروح الفلسفى ينظر إليه على أنه الغاية التى يصل إليها مسار العالم.

٧٥٩ – وهذه النتيجة التى انتهينا إليها جعل هيجل يصل إلى لغز محير مادامت تعنى أن الغاية الوحيدة للكون كله بكل ما فيه من مدارات فلكية شاسعة لابد أن يصل فى النهاية إلى الفلسفة الهيجلية. لكن إذا ما استبدلنا بالفلسفة الهجلية؛ الفلسفة الحقيقية الآخيرة النهائية على نحو مطلق (أو التى ستكون فى هذه الحالة هى العالم بكل شئ، وبالتالى ستكون مثلاِ أعلى يصعب تحقيقه) فسوف تبدو النتيجة أقل ألغازاً. فالعقل الفلسفى الذى ينبغى أن يحيط علماً بكل شئ لن يكون سوى العقل الإلهى. ولن يكون لغزاً أن نقول إن غرض الكون هو التحقق الكامل للعقل الإلهى فى الوجود الفعلى، والقول بأن هيجل ينظر إلى مذهبه على أنه هو هذه المعرفةالأخيرة المطلقة قول يتضمن بغير شك عنصراً من عناصر

المفارقة. لكن كل خالق لمذهب ما، من ناحية أخرى، لابد أن ينظر إلى مذهبه على أنه الحقيقة، لكنه لا جدال فى أنه حتى مع الاقتناع العميق بالحقيق لابد أن يتغلغل فى أى ذهن عاقل إحساس عميق بالظلام الذى لا يمكن وحده الذى يغلف بصيص الضوء الذى تمثله معرفتنا. وليس فى استطاعتى سوى الإيمان بأن هيجل كان يشعر بهذه الحقيقة، وربما يرجع فشله فى عدم التعبير عنها فى كتاباته إلى مزاجه الخاص الغريب أكثر مما يرتبط بنقص جوهرى فى مذهبه؛ وعلى كل حال فليس مفروضاً علينا أن نأخذ نتيجة هيجل بمعناها الحرفى الدقيق؛ فإذا ما أخذناها على أنها تعنى أن العقل الفلسفى الكامل لابد أن يكون عبارة عن إكمال لخطة الكون، فإننى أعتقد أن تلك النتيجة ليست نتيجة لا معقولة، ومهما يكن من شئ فلقد كانت تلك نظرية أرسطو أيضاً.

٧٦٠ – وتنهى دائرة الروح المطلق المذهب الهيجلى، فهى تبدو كما لو كانت النتيجة النهائية والأخيرة لكل تطور، ولكنها وفقاً للمبادئ الهيجلية، هى الأساس المطلق أو هى البداية مطلقاً. وهكذا تكون نهاية الفلسفة هى بدايتها أيضاً، وذلك ما كان يقصده هيجل بقوله إن الفسلفة دائرة مغلقة تدور حول نفسها. فنحن هنا فى نهاية الفسلفة تصل إلى الفلسفة ذاتها. وإذا ما تساءلنا: ما هى تلك الفلسفة التى وصلنا إليها لكان الجواب الوحيد الممكن هو أن نبدأ من جديد من بداية المنطق. وهكذا سرنا حتى وصلنا إلى النهاية، وإذا أردنا تفسير هذه النهاية فإن علينا أن نعود من جديد إلى البداية، وتلك هى الدائرة المغلقة للفلسفة، فالمنطق الذى بدأنا منه يدرس الفكرة، ونحن ها هنا فى نهاية فلسفة الروح نصل كذلك إلى: الفكرة على نحو كما تحققت الآن بالفعل، أو كما هى موجودة فى العقل الفلسفى. وها هنا يتم مسار العالم ويكتمل: «فالفكرة الخالدة، فى تحقيقها الكامل لماهيتها تشرع فى العمل على نحو أزلى وتستمتع بذاتها بوصفها العقل المطلق أو الروح المطلق»[1].

---

(١) فلسفة الروح فقرة ٥٧٧.

الكتاب الثانى

هيجل والديمقراطية

تأليف

ميشيل متياس

ترجمة

إمام عبدالفتاح إمام

مكتبة مدبولى

١٩٩٦

كلمة المترجم

لهذا الكتاب - «هيجل..والديمقراطية» - ثلاث ميزات أساسية:

أما الأولى: فهى مناقشته للاتهامات الشائعة ضد هيجل، والتى تصفه بأنه من أنصار الدولة الشمولية التى يضيع معها وجود الفرد؛ بحيث لا يكون له فيها كيان، ولا حقوق، ولا حرية.. وهو ينفى عن الفلسفة الهيجلية هذه التهمة البشعة، ويبرز مكانة الفرد، والدور الذى تلعبه الديمقراطية الهيجلية فى بنائه.

وأما الثانية: فهى أنه يطرح سؤالاً هاماً هو: كيف يمكن أن تفيدنا الفلسفة السياسية عند هيجل فى عصرنا الراهن؟ ويجيب إن وعينا السياسى فى النصف الثانى من القرن العشرين يمر بأزمة عنيفة تعود إلى أربعة أخطاء

(١) - التوحيد الباطل بين الحكومة والدولة.

(٢) - الفهم الزائف للحرية والفردية.

(٣) - اعتبار القانون أداة للسيطرة.

(٤) - عدم استمتاع الناس بعملهم؛ لأنهم يعتبرونه وسيلة للبقاء المادى وقتل الوقت فحسب.

وهيجل يفيدنا فى تصحيح هذه الأخطاء الأربعة. ومن ثَمَّ يساعدنا فى الخروج من الأزمة التى يمر بها الإنسان المعاصر فى حياته السياسية والاجتماعية فى آن معاً.

وأما الثالثة: فهى أنه يحاول أن يشرح ويبسط الفلسفة السياسية عند هيجل، على نحو ما عرضها فيلسوفنا فى كتابه الرئيسى «أصول فلسفة الحق»؛ عارضاً للأفكار الرئيسية بأسلوب سهل وممتع. ومن هنا فإننى أعتقد أن هذا الكتاب سوف يساعد القارئ كثيراً إذا ما قرأه - جنباً إلى جنب - مع النص الهيجلى؛ فسوف يشعر ساعتها أن كثيراً من وعورة الطريق قد ذُلّلت!

* * *

وحتى لا يتوزع انتباه القارئ بين هومش المترجم، وهوامش المؤلف؛ فقد آثرت إن إثبت الأولى في متن الكتاب، والثانية فى نهاية كل فصل.

* * *

بقى أن أقول إن مؤلف هذا الكتاب واحد من العقول العربية التى هاجرت من القطر السورى الشقيق إلى الولايات المتحدة الأمريكية منذ زمن بعيد واستقرت هناك، حيث احتلَّت مكاناً بين أساتذة الجامعة عن جدارة واستحقاق، ونحن بترجمتنا لهذا الكتاب فإنما نعيد إلى مكتبتنا العربية فكرنا المغترب، مؤكدين بذلك قدرة «العقل العربى» على فهم الفكر الهيجلى، وتمثله، والإفادة منه!

وأخيراً فإننى أرجو أن أكون قد وُفِّقتُ فى تقديم كتاب هام إلى المكتبة العربية الهيجلية.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

د. إمام عبد الفتاح إمام

تمهيد :

نشأت فكرة هذا الكتاب من حوار نقدى أجريتُه مع «راينهولد نيبور Reinhold Niebuhr » (*) فى منزله فى «ستكبردج†Stockbridgeå†
فى ولاية «ماساشوستس·†Massachusettså†ى عام ١٩٦٣ - حيث دار النقاش حول أهمية «المذهب المثالى» ومصيره بصفة عامة، فقد أخبرنى «راينهولد » إنه انفصل عن هيجل، بل إنه نبذه تماماً؛ لأنه لم يفسح فى مذهبه الفلسفى مجالاً للذات البشرية أو للفرد. ثم استطرد متسائلاً، «كيف يمكن لعقل عظيم مثل عقل هيجل أن يمتنع عن تقديم تبريرات قيّمة عن معنى الفردية البشرية ووجودها؟!» - ومع ذلك فقد شرعت فى هذه السنة نفسها فى قراءة «ظاهريات الروح» لهيجل بناء على توصيةٍ وإرشادٍ من أستاذى «وران إ. شتاين كراوس†Warren E. Steinkrauså† (**) - وكتبت مقالاً نقدياً عن هذا الكتاب الذى استلهمتُ منه حدساً غنياً، حدساً معرفياً فى الواقع، مفاده أن هيجل اهتم اهتماماً حماسياً لا فقط بمعنى الفردية البشرية، بل أيضاً- وبصفة خاصة - بالشروط التى يمكن فيها لشخص ما أن يوجد بصفته فرداً. ولقد بذلتُ جهداً مع راينهولد فى التدليل على حاجته إلى إعادة تقييم نظرته إلى الذات عند هيجل. لكنه بدلاً من أن يتفق معى على المشكلة، أشار إلىَّ بالرجوع إلى عدد من الكتب التى يمكن أن أقرأها؛ لكى أفهم لماذا لابد من إسقاط هيجل

(*) راينهولد نيبور (١٨٩٢ - ١٩٧١) لاهوتي علماني لعب دوراً كبيراً في تطور الفكر والنشاط السياسي الديمقراطي في الولايات المتحدة في منتصف القرن العشرين. من أهم كتبه «الإنسان الأخلاقي والمجتمع اللا أخلاقي» و «طبيعة الإنسان ومصيره» (المترجم)

(**) وارن إ. شتاين كرواس، فيلسوف أمريكي (١٩٢٢ -)، ساهم كثيراً في إحياء الفكر الهيجلي في الولايات المتحدة في النصف الثاني من القرن العشرين. من كتبه الفلسفية «دراسات في فلسفة هيجل» و «فلسفة الفن». (المترجم)

كفيلسوف من أية دراسة جادة فى البحث عن الحقيقة الفلسفية. ولم أندهش من إسدائه لى هذه النصيحة، ببساطة؛ لأننى كنت فى ذلك الوقت – بالنسبة إليه – طالباً بسيطاً انتهى لتوه من دراسته الجامعية، ولا يزال واقعاً – فيما يظهر – تحت تأثير غير صحى للمذهب المثالى.

غير أن موقف «نيبور» لم يكن موقفاً فردياً، ولا أمراً غير شائع فى خمسينات وستينات القرن الماضى؛ ولهذا فقد واصلتُ دراستى العليا بحماسٍ سقراطىّ من أجل البحث عن الحقيقة، فاكتشفتُ أن معظم – إن لم يكن جميع – الأساتذة والباحثين الذين التقيت بهم فى اجتماعات لجمعيات علمية يقفون مثل هذا الموقف السلبى السابق من هيجل؛ على أساس أنه لم يهتم بالإنسان الفرد. ولقد كان مثل هذا الموقف – ولا يزال – يصاحبه اهتمام عميق بمعنى الحرية ووجودها بوصفها القيمة المركزية للحياة البشرية. وعلى الرغم من أن هذا الموضوع كان مثار اهتمامى باستمرار، ولا يزال يمثل الموضوع الأعلى فى سُلَم الأولويات بوصفى إنساناً وبوصفى دارساً للفلسفة – فإننى لا أستطيع على الإطلاق، أن أرى ما يبرر مثل هذا الموقف الذى ينتشر على نحو واسع تجاه هيجل.

ونحن نشاهد فى يومنا الراهن إحياءً متزايداً بالاهتمام بهيجل على جانبى الأطلنطى، حتى فى الشرق الأقصى والأوسط (*)، ولقد بذل فلاسفة من أمثال «تيلوTaylor†—»، و «أفينيرىAvineri† » و «بلشنسكى Pelczynsiki»، و «هاريس Harris»، و «بلانت Plantâ، و «بلاميناتز Plamenatz» (فى العالم الأنجلو أمريكى) جهوداً مشكورة فى رد

(*) لابد هنا من الإشارة إلي الجهود التي يقوم بها الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في سبيل نشر الهيجلية في العالم العربي وتدعيمها عن طريق سلسلة الكتب التي تصدر باسم «المكتبة الهيجلية» عن دار التنوير بيروت، أو المقالات والدراسات المختلفة الأخري؛ فهي جهود تستحق التنويه (المؤلف).

الاعتبار لهيجل، وربط حدسه وفكره الفلسفى بالمجتمع المعاصر. ومع ذلك فلا يزال مثل هذا الإحياء فى مرحلة الطفولة؛ إذ لا يكفى بالنسبة إلينا أن ندرس نصوص هيجل وأن نكتشف معانيها، بل لابد لنا كذلك أن نكتشف الظروف التى يمكن فيها لحدسه الفلسفى أن يناسب حياتنا، أعنى لابد لنا أن نربط خيوطنا الهادية لترجمة هذا الحدس بالواقع الحى الذى نعيشه. فما نعدّه فى جهدنا كباحثين عن الحكمة ليس هو فقط بناء تخطيطات تصورية خيالية، بل تخطيطات تناسب الحياة البشرية، حياتنا نحن، تخطيطات يمكن أن تشكل سلوكنا ورؤيتنا الروحية على نحو أفضل.

وربما تساءلنا : بأى معنى يمكن أن يكون هيجل مناسباً لعصرنا الراهن؟

لا يمكن فى مقدمة كتاب صغير على هذا النحو أن نجيب بالتفصيل عن هذا السؤال، رغم أن فلاسفة من أمثال تيلور وأفينيرى وبلاميناتز، إن أردنا أن نذكر فقط مجموعة قليلةمن الأسماء، قد شقوا الطريق بالفعل فى هذا الاتجاه. ويمكن أن نسوق ملاحظات قليلة، وسوف أحصر نفسى فى هذه الملاحظات فى ميدان الفلسفة الاجتماعية، والفلسفة السياسية. إن وعينا الاجتماعى السياسى فى النصف الثانى من القرن العشرين فى حالة أزمة - أو شلل ويقوم هذا الشلل على أربعة أخطاء فادحة: أولاً، لقد فقدنا إحساسنا وفهمنا لأنفسنا «كدولة»، فمعظم الناس حتى بعض الأساتذة يميلون إلى التوحيد بين «الدولة» و «الحكومة»، وإلى النظر إلى الحكومة على أنها عامل خارجى أو سلطة خارجية أو قوة تعمل بإرادة من ذاتها ولغرض آخر غير غرض «الشعب». ومع ذلك فإن المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه هذه الدولة هو «الشعب، أعنى أن الشعب هو المصدر النهائى للسلطة السياسية، فى حين أن الحكومة هى التحقق العينى لسلطة الشعب. ومن الأقوال الضارة أن نقول: إن الحكومة والشعب يقف كل منهما ضد الآخر، بدلاً من أن نقول: إنهما يتعاونان فى البحث عن غاية واحدة. والخطأ الثانى: هو أن معظم الناس يعيشون بإحساس زائف عن الحرية والفردية، وبينما تُفهم الحرية فى أيامنا هذه فى ضوء السلوك الذاتى الهوائى، فإن الفردية تُفهم فى

ضوء الاستقلال البدنى والنفسى. وهذا التصور والتطبيق للحرية والفردية تعود القهقرى بنمو الإنسان وتطوره، إذ كيف يمكن للإنسان أن يحقق سعادته الحقيقية ما لم يستجب - على نحو نشط وبناء - للعنصر أو الماهية الإنسانية فى طبيعته بوصفه حقيقة إنسانية؟ وكيف يمكن للمرء أن يتقدم فى هذه الإستجابة بمعزل عن تعاونه مع الآخرين أو عن المجتمع بوصفه جماعة ذات ثقافة معينة؟ وكيف يمكن للمرء أن يوجد كوجود مثقف خارج الوحدة الروحية أو الاتحاد الروحى للمجتمع ككل؟ عندما يفهم المجتمع من الحرية أن يقول المرء « إننى أفعل ما أشعر أنه يحلو لى وأرغب فيه وأحتاج إليه ».. إلخ ويفهم من الفردية « كل واحد لذاته »، فإن هذا المجتمع محكوم عليه بأن يتمزق ويتفتت. ولقد ارتفعت أصواتٌ كثيرة فى السنوات الأخيرة تحذر من هذا التيار فى المجتمع. فماذا يحدث فيه؟ لا يمكن للناس أن يعيشوا عيشة سعيدة، أعنى فى جو من الحرية والإنسانية، ولا يمكن لهم تحقيق رسالتهم فى التاريخ كرمز للثقافة، وكشاهد على مجد الروح الإلهى، لو انقسموا على أنفسهم. إن الوحدة فحسب تحت رعاية العقل والأخلاق هى قوتهم ومن ثمَّ إنجاز ذو معنى، وتناغم، وانسجام، وسلام، وسعادة. والخطأ الثالث: هو أن القانون قد فَقَدَ معناه الحقيقى كما فَقَدَ الغرض من وجوده فى حياتنا. إذ يميل معظم الناس الآن إلى النظر إلى القانون على أنه أداة السيطرة من ناحية، والمصلحة الذاتية من ناحية أخرى. وربما كان هذا هو السبب فى أن معظم الناس - ولاسيما الشركات الكبرى - يتجنبونه أو يلوون عنقه، أو يغيرونه تبعاً لمصالحهم الخاصة. ويشعر المرء فى بعض الحالات بالفخر والانتصار عندما « يدوس» القانون. ومع ذلك افرض أننا سألنا الغالبية العظمى فى مجتمعنا: ما هو القانون؟ وكيف يمكن أن يرتبط برضاهم أو بحريتهم؟ فأى جواب يمكن أن نجد عندهم ياتُرى؟ ما لم ندرك فعلاً أن القانون يجسّد من حيث المبدأ، على الأقل، مصلحتنا الفعلية العامة كشعب، وأنه وسيلة خصبة للحرية، فإن وجودنا الاجتماعى سوف يظل يفسده الخوف والأنانية وضرب سيئ من ضروب القلق. الخطأ الرابع: أصبح العمل عند الغالبية العظمى من الناس

وسيلة للبقاء المادى ولقتل الوقت، وللحصول على مركز اجتماعى، أو للفرار من ضغط نفسى داخلى أكثر منه نشاطاً يحقق الذات. وإذا ما أخذنا بما يقوله علماء النفس والنقاد الاجتماعيون عندنا، فلابد أن أقول إن معظم الناس لا يستمتعون بعملهم، بل إنهم ينظرون إلى لحظات الاستمتاع خارج دائرة مكان وزمان عملهم. ولماذا كا الأمر على هذا النحو؟ ما الذى فعلناه بأنفسنا فى مجالات التنظيم الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والتربوى..؟ وما الذى يمكن أن نفعله لكى نبنى هذه المجالات بطريقة نخلق منها مجتمعاً يعيش فيه المواطنون كأفراد من البشر، مجتمعاً يلتقى فيه الإحساس بالجماعة مع احترام كرامة الإنسان؟

إنَّ الاهتمام بهذه الأخطاء الفادحة هو الذى دفعنى لدراسة المبادئ الأساسية فى «فلسفة الحق» لهيجل. لقد قدَّم تيلور، وأفينيرى، وبلشنسكى، إلى جانب باحثين آخرين بارزين، فى السنوات القليلة الماضية تفسيراً بناءً ومفيداً للفلسفة السياسية والاجتماعية عند هيجل، ونحن ندين لهم بالكثير. لكن ليس ثمة تحليل شامل مُفَصَّل للحجة الرئيسية فى «فلسفة الحق»، مع أن مثل هذا التحليل ضرورى لثلاثة أسباب على الأقل:

السبب الأول: أن عدداً من نقاد هيجل مازال يُصرُّ على أنَّ فكرة هيجل عن الدولة هى فكرة شمولية خطرة ما لم تكن معارضة للديمقراطية، وبذلك يكشف عن ظلال من الشك لا تزال عالقة حول نجاح هيجل فى إدخال الإنسان الفرد (أو الفردية البشرية) فى تخطيطه السياسى الاجتماعى.

السبب الثانى: أن كثرة من الاعتراضات التى قُدِّمَت ضد تصور هيجل للدولة هى أحادية الجانب، فهى لا تأخذ الوحدة العضوية العميقة لنظرة هيجل إلى الواقع السياسى بما هو كذلك مأخذ الجد.

السبب الثالث: هو أن تصور هيجل للإنسان والدولة - كما أشرتُ فيما سبق - يناسب تماماً الأحداث السياسية والاجتماعية السائدة فى مجتمعنا الحاضر. إن التحول غير المألوف للمؤسسات الاجتماعية: العمل، الحكومة، التقنية، التربية، الدين، قد أظهر جيشاناً جديداً لم يُسبق من قبل، لا فى طريقة

حياتنا فحسب، بل فى مكانة الموجود البشرى فى الحياة ككل بصفة خاصة، وهو كلٌ بالغ التعقيد والقوة. ولقد انجرفنا كمجتمع بعيداً عن الإخلاص والتعاضد للمجتمع البشرى. ومع ذلك فإن هذه القيمة كان يقدرها الحكماء فى الماضي وكذلك مؤسسو هذه البلاد (*). لكن كيف يمكن لنا أن نستعيد هذا الإخلاص والتعاضد، وهذا الاحترام لوجودنا كمجتمع بشرى، دون فهم أصيل لمعنى المجتمع والجماعة البشرية؟ وكيف يمكن لنا أن نحقق هذا الفهم ما لم ندرك المبادئ الأساسية للواقع الاجتماعى والسياسى؟

الحق أننى شغوف أن أبين أن بنية الدليل الفلسفى الذى ساقه هيجل فى«فلسفة الحق» لا تسمح، حتى من حيث المبدأ، بالمجتمع الشمولى أو السلطوى كما ذكر «إيلتنج Ilting» و «بلشنسكى Pelczynski » فى تفسيرهما للدولة عند هيجل. وهذا هو السبب الرئيسى الذى جعلنى أحاول أن أبذل ما أستطيع من جهد لكى أترك هيجل يتحدث بنفسه، أعنى: أن أتتبع خط التدليل والبرهان فى نصوصه دون أن أشير كثيراً إلي شراحه وإلى نقاده، أو إلى غيره من فلاسفة السياسة. ولقد تبينت هذا النمط من التحليل لسببين:

١ - حتى أؤكد أنه لو أن شخصاً ما قرأ «فلسفة الحق» ككل، وبوصفها جزءاً من فلسفة هيجل بصفة عامة، فسوف يتبين بنفسه أن المبادئ الأساسية للدولة قد أقيمت على «استبصار عقلىRational Insightå† واهتمام عميق بالوجود، ورفاهية الموجود البشرى الفرد، وعلى الإنسان برصفه حراً، وعلى أنه وجود يحدد نفسه بنفسه.

٢ - أن أبيّن أن معظم الخلط وسوء الفهم الذى تصادفه فى الانتقادات التى توجه إلى الفلسفة السياسية عند هيجل إنما تنبع من قراءة أحادية الجانب لشذرات من «فلسفة الحق».

(*) المقصود الرجال الذين أسسوا الولايات المتحدة وأكدوا أهمية التعاون في بناء المجتمع الحديث (المترجم).

ولابد لى كذلك أن أضيف أن هدفى من هذا الكتاب ليس الدفاع عن هيجل أو حمايته من أى نقد جاد، أو المحافظة عليه من المسائل الخلافية أو الاتهامات، فذلك كله لم يخطر ببالى، بل أنا مَعْنىّ أساساً بتجنب أى ميل فى هذا الاتجاه، لأننى كما أشرتُ من قبل مهتمٌ أساساً بأن أبرز إلى الضوء البنية الأساسية «لفلسفة الحق».

وإننى لآمل أنه عندما تبرز هذه البنية فإنه سوف يسهل تقييمها، وبهذه الطريقة وحدها فإننا ننصف هيجل ونؤدى خدمة فى محاولة فهمنا للواقع السياسى بما هو كذلك، وما فيه من ثراء مذهل.

وفضلاً عن ذلك فإن الدراسة النقدية الجدلية التى أقدّمها فى هذا المجلد الصغير ما هى إلا محاولة لإتاحة الفرصة لفهم الحدس الهيجلى للواقع الاجتماعى - السياسى. ويرتبط هذا الحدس ارتباطاً مباشراً بالأخطاء الأربعة الفادحة التى ذكرتها فيما سبق. والفكرة الأساسية التى كشفتُ عنها هى: إمكان الحرية البشرية «أن أكون حراً». وهى لا تعنى عند هيجل حالة ذهنية أو موقفاً أو شعوراً أو فعلاً أو حتى نمطاً معيناً من السلوك، بل إن المرء يكون حراً عندما يستجيب ويحقق بالفعل مصلحته الأساسية بوصفه موجوداً بشرياً، عندما يحقق حقوقه وواجباته فى المؤسسات الاجتماعية الأسرية، التى يبلغ فيها ومن خلالها هذه المصالح. ومن ثمَّ فالحرية هى نشاط مستمر، أو هى سعى نحو تحقيق الذات. والأطروحة التى أود أن أوضحها وأن أدافع عنها هى أن تصور هيجل للدولة يزودنا بإطار اجتماعى - سياسى عقلانى تام يستطيع العضو فى الدولة فى داخله أن يمارس حياته بوصفه فرداً بشرياً. ونتيجة هذه الدعوى الأساسية هى أن الدولة التى يناصرها هيجل تقوم على أساس أخلاقى. وهذا الأساس الأخلاقى يتألف من القضايا الآتية:

١ - القانون، وبالتالى العدل، هو أساس الدولة.

٢ - هذا القانون يُعبّر أو يجسّد القيم العليا والشعور الأخلاقى عند الناس كواقع تاريخى، وبالتالى يكون قانون بلد ما صحيحاً عقلانياً بمقدار ما يستمد

أساسه من إرادة الشعب الأخلاقية.

٣ – غاية الدولة تنمية الحرية البشرية.

٤ – القانون والعدل هما مصدرا الحكومة فى الدولة.

٥ – على الرغم من أن الأعمال ينبغى أن تقوم من حيث المبدأ على نموذج المشروع الحر فإنها لا يمكن لها، ولا ينبغى لها، أن تتجاهل أو تهدد فى تراكمها للثروة – الرخاء الاقتصادى للمجتمع ككل.

٦ – مبادئ التربية – سواء طُبقت على الأسرة، أو المدرسة، أو المجتمع المدنى – ينبغى أن تخضع لرقابة الدولة، وأن تقوم على أساس عقلى. فغاية التربية هى تثقيف الفردية الإنسانية.

ولقدناقشت كل قضية من هذه القضايا بالتفصيل فى الفصول الخمسة الرئيسية، لكنى أضفت كذلك دراستين (كملحقين) استَرْشَدْتُ فى كتابتهما نفس الحدس الذى ألهمنى كتابة هذا الكتاب. عنوان الدراسة الأولى: «العدالة بوصفها أساساً للعقاب»، وهى بحث يستهدف أن يبين أن إنزال العقاب لا يمكن تبريره إلا بناء على مبادئ عادلة. والدراسة الثانية عنوانها: «أساس الإلزام فى القانون الدولى» وهى محاولة لأبيّن أن هيجل لم يكن قط غير مكترث بالحاجة إلى النظام الدولى، أو أنه لم يزودنا بأساس للإلزام بين دول العالم فى العلاقات الدولية.

ولا أعتقد أننى أبالغ إذا ما قلت أن رؤية هيجل للدولة الحديثة التى صاغها فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ما زالت حقيقة حية فى عصرنا. وبالتالى فسفوف يساعدنا أن نستفيد من كلمة الرجل الذى نفذ إلى ماهية الإنسان والحياة البشرية، على نحو انفعالى ومع ذلك موضوعى، عقلانى ومع ذلك متحمس، وككل ومع ذلك عينه على معنى الأجزاء وأهميتها، تجريبى ومع ذلك يشعر بكرامة الإنسان.

الفصل الأول

القانون بوصفه أساسا للدولة

رغم أن عدداً من الباحثين فى العقدين الماضيين حاولوا الدفاع عن هيجل ضد الاتهام بأنه نصير للنظرة الشمولية للدولة، فهذا الدفاع، فى رأيى، لا هو عينى ولا هو كامل. ذلك لأن هناك نقاداً لا يزالون يؤكدون أن نظرة هيجل ليست ليبرالية ولا ديمقراطية، وإنما هى نظرة محافظة تُعطى للدولة قدراً عظيماً من السلطة أكثر بكثير مما ينبغى أن يكون لها. برفسور بلاميناتز J. Plamenatz على سبيل المثال كتب يقول: « لقد كان هيجل ضد الديمقراطية، كما كان أيضا ضد الليبرالية بطرق شتى ». ويقول أيضاً: « رغم أن هيجل لم يكن شمولياً بالمعنى السيئ لهذه الكلمة، فلا يمكن أن ننكر أنه قدّم دعاوى فاسدة ومتطرفة عن الدولة »[1]. لكن لماذا يصرُّ الفلاسفة والمفكرون السياسيون على وسم النظرية عند هيجل بسمة الشمولية؟ وما هى العقبات المنطقية أو الأنطولوجية التى تقف فى طريق بعض المفكرين؛ فتمنعهم من رؤية تصور هيجل للدولة على نحو ما هو عليه بالفعل؟ السبب الرئيسى فى هذه المشكلة، فيما أعتقد، هو نفور معظم النقاد من أن يتبينوا بوضوح وبالتفصيل الأساسى الذى أقام عليه هيجل الدولة من ناحية، وغاية الدولة فى رأيه من ناحية أخرى. أساس الدولة عند هيجل فيما أعتقد هو القانون، وغايتها هى الحرية البشرية؛ ولو أننا تناولنا نظرية هيجل وفى ذهننا هذا الحدس الأساسى، فإنه سوف تنهار الاتهامات السلبية التى وُجهت إليها، ولاسيما اتهامها بالشمولية Totalitarianism.

وسوف أقدّم فى هذه الدراسة أولاً: تحليلاً موجزاً لنقد « جاك ماريتان Jacques Maritiain (*) لتصور هيجل للدولة. والهدف من هذا التحليل:

(*) فيلسوف فرنسى توماوىّ النزعة (١٩٩٢ - ١٩٧٥) كان فى بداية حياته متحمساً لفلسفة برجسون. لكنه تحول من البروتستانتية إلى الكاثوليكية الخالصة الممثلة فلسفياً فى مذهب القديس توما الأكوينى (المترجم).

أن نبين المنطق الكامن خلف الاتهام العام القائل بأن هيجل يدافع ويناصر وجهة نظر شمولية عن الدولة. وسوف أناقش ثانياً: العناصر الأساسية فى نظرية هيجل عن الدولة. وهدفى من هذه المناقشة هو إقامة إطار نستطيع بداخله أن نقيم تقييماً نقدياً صحة دعوى هيجل عن الدولة. وأخيراً: سوف أذهب إلى أن هيجل لم يكن قط من أنصار النزعة الشمولية. والقضايا التى آمل أن أثبتها هى:

١ - أساس الدولة عند هيجل هو القانون: فما يحكم ويحدد حياة الفرد فى الدولة ليس عاملاً خارجياً، ولا قوة خارجة عن الفرد، وإنما هو القانون، القانون الذى يدركه المواطن عن وعى بوصفه موجوداً عاقلاً حراً. ومن ثمَّ فإن المواطن الذى هو عضو فى الدولة إنما يوجد فى ظروف فردية وبوصفه مصدر السلطة، أعنى: الدولة التى تحدد حياته وحياة المجتمع بصفة عامة.

٢ - غاية الدولة هى الحرية لأعضائها، وبالتالى

(أ) - فإن الدولة هى الوسط الذى يحقق فيه المواطن حريته بوصفه

(ب) - لا يمكن للدولة أن تستخدم المواطن كوسيلة لغاية جزئية أنانية. بل على العكس إنها تبلغ خاصيتها كدولة، فقط، عندما تعامل كل مواطن على أنه شخص، أعنى: على أنه غاية فى ذاته.

- ١ -

ركز «جاك ماريتان» الانتباه - وهو ينقد تصور هيجل للدولة - أساساً على عبارات وفقرات من كتاب هيجل «فلسفة الحق» تتعلق بالمعنى الأنطولوجى للدولة. والموضوع الذى ركز عليه هو (١) - الدولة عند هيجل هى التموضع الأعلى للعقل الكلى، أو الروح الكلى، على الأرض. إنها التحقق العينى للحرية (٢) - وبالتالى فإن الإنسان لا يبلغ حريته إلا كمواطن، أعنى: من خلال عضويته فى الدولة، ومن ثمَّ فهو لا يمكن أن يوجد بوصفه

فرداً خارج الدولة. وهكذا يصبح الشخص حراً بمقدار ما يتعرف على وحدته العضوية من الكل الاجتماعى. ويتساءل «ماريتان»: أليس تعرف الفرد على الآخرين - (وهو موضوع أثير عند هيجل) - هو الفردية فى طبيعتها الحقة وواقعها؟[٢]. ويلاحظ «ماريتان» أن الكل الاجتماعى ليس مجرد وسيلة لتحقيق حرية الفرد، وإنما هو ما يحدد ماهيته أو وجوده، وهو يقتبس العبارات الآتية من هيجل ليدعم بها تفسيره. «كل ما يكون الإنسان إنما يكونه من خلال الدولة، فوجوده لا يكون إلا من خلالها...». «كل ما يمتلكه الوجود البشرى من قيمة - كل واقع روحى إنما يمتلكه من خلال الدولة». مادامت الدولة هى الروح وقد تموضع فإن الفرد لا تكون له موضوعية ولا فردية أصيلة ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضائها.. (قارن كتاب ماريتان ص ١٦٣ - ١٦٤) أو (انظر «فلسفة الحق» (لهيجل - فقرة ٢٥٨) وبالتالى فإن الدولة هى الكمال الأول (الانتليخيا) للفرد. فأنا قد أشعر بنفسى فريداً بغير نظير، واكتشف فرديتى عندما أتعرف على الكل الاجتماعى، لكن تحت شروط معينة. بشرط أن أعترف - فى المقابل - بما هو عليه الكل (إنه كمالى) وبشرط أيضاً أن أصبح محل اعتراف الجميع، بحيث لا يكون فىَّ شئ غير معروض على الجميع، ولا علىّ أنا نفسى. كل واحد فى فردانية وجوده - لم يعد له أى نفس ولا دونية روحية غير النفس ذاتها التى هى للكل (المرجع السابق ص ١٦٣) ويرى «ماريتان» أن هذه النظرة هى الصيغة التامة والصيغة الأصلية للنزعة السياسية الشمولية (ص ١٦٤).

علينا أن نتذكر هنا أن السمة الأساسية للدولة الشمولية هى ألا يوجد فيها مكان للفرد. وهكذا فإذا كان وجود المواطن - بقيمه وعاداته، وأفكاره واتجاهاته، ومواقفه، ونظرته للعالم، وضميره، باختصار: شخصيته - تحدده الدولة، فإن ما يخبره من حرية ذاتية لابد وأن يكون مجرد شعور وليس تحقيقاً أصيلاً للحرية؛ لأن الغايات التى سيريدها والتى سيبلغ عن طريق تحقيقها حريته الحقة تمليها عليه الدولة. وإرادته الذاتية وإرادة الدولة سوف ينفذ كل منهما إلى الآخر

فى هوية عليا (المرجع السابق ص ١٦٥). فلم تعد الدولة بعد ذلك «تفرض نفسها من الخارج باستبعاد الأفراد كما كانت تفعل الأمبراطوريات المستبدة فى الماضى البعيد، لكنها تخضعهم لنفسها بشكل أفضل - دون أى قدر من التبعية - لأنها هى ذاتها جوهر وحقيقة إرادتهم» - (نفس المرجع ص ١٦٤ - ١٦٥) - الدولة هى القانون، وهى كذلك ما يحدد الواجب العينى؛ فالأمر المطلق عند كانط Kant قد تحل محله السيادة العينية للدولة، فقد رأوا واجبهم وسلطتها تعلو عليهم، ولقد أرادوا بأنفسهم هذه السلطة وهو يحققون حريتهم تحقيقاً تاماً (ص ١٦٥) وهكذا أصبح ما هو قانونى وما هو أخلاقى متحدان عند هيجل كما يلاحظ ماريتان. وقد حل القانون المجرد محل الفانون الحى للدولة. وليس الفرد بذلك مضطراً إلى التفكير على نحو ذاتى، أو الالتجاء إلى ضميره لتحديد ما هو صواب أو ما هو خير فى موقف أخلاقى معين. إن كل ما عليه أن يفعل عندما يظهر مثل هذا الموقف أن يعمل« حسب الغريزة»، أو وفقاً للعادة؛ لأن هذه الغريزة أو تلك العادة، هى بمعنى ما «طبيعة ثانية» يكتسبها فى عملية نمو المجتمع. هذه الطبيعة هى جعل الصوت الأخلاقى داخلياً، وهو الصوت الذى تعلنه الدولة. ومن ثمَّ لابد من إعلان نفى الضمير أو إقصائه من حياة المواطن، إنه صوت تافه، وربما كان مملاً؛ لأن ما يكون حقاً أو عدلاً هو ما تمليه الدولة، وما تمليه الدولة قد انغرس فى شخصية المواطن كطبيعة ثانية - وهذا بالضبط السبب فى أنه عندما يزعج الضمير المرء فى مواجهة بعض أنظمة الدولة أو ممارساتها فإن عليه ألا يتابع الموضوع على نحو نقدى أو بالالتجاء إلى الشعور الأخلاقى الأعلى، بل لابد له - بدلاً من ذلك - أن يعمل طبقاً للإحساس الأخلاقى الأصيل الذى يشكل طبيعته الثانية. (ص ١٦٦).

- ٢ -

لو كان التفسير السابق للدولة، وللعلاقة بين الدولة والفرد، صحيحاً لا ستتبع ذلك يقيناً أن يكون هيجل نصيراً لصورة شمولية من صور الحكم. إذ لو كانت الدولة يُنظر إليها على أنها شخص أعلى يحدد ماهية المواطن ويزوده بالمبادئ، ووسائل السلوك السياسي والأخلاقي لما أمكن للمرء أن يوجد كموجود يحدد نفسه، أعني: أن يوجد كفرد، وإنما كموجود تحدده الدولة. غير أن مناقشتي الحالية سوف تبين أن تفسير «ماريتان» للدولة عند هيجل هو تفسير خاطئ، وأحادي الجانب، وأنه فشل، أو جانبه الصواب في تحليله لبنتها وغايتها. إنّ الطابع الحقيقي للدولة عند هيجل يمكن أن ينكشف لو أن المرء استكشف أساسها أو عناصرها الجوهرية التي تعطيها هويتها كدولة. وسوف أحاول فيما يلي أن أبين أن هيجل لم يحاول أن يدافع - ولا حتى ضمناً - عن التصور الشمولي للدولة، فإنني سوف أكون شغوفاً أن أقول إن القانون الدستوري عنده هو أساس الدولة. وهذا الأساس هو القاعدة النهائية التي تقام عليها فردية المواطن وحريته.

ما هي الطبيعة الجوهرية للدولة عند هيجل...؟ سوف أطرح هذا السؤال في البداية لسببين:

(١) - ما لم ندرك على نحو جيد ماهي الدولة، أو ماذا تكون عليه الدولة، أو ما الذي يدعمها بوصفها مؤسسة سياسية، فإننا لن نستطيع أن نفهم فهماً واضحاً التصورات الرئيسية مثل: مصدر السلطة السياسية، والعدالة الاجتماعية، والإلتزام، ومزايا الدولة، والحرية، والفردية، والوطنية.. إلخ.

(٢) - تحليل هيجل للدولة شائك ومعقد. وهذا التعقيد هو السبب الرئيسي الذي أدى بكثير من النقاد والباحثين في الفلسفة الهيجلية إلى تفسيرات متباينة ومتضاربة حول نوع النظرية التي يدافع عنها. وبالتالي فإن الدراسة السليمة لأية مقولة سياسية أساسية لابد أن تبدأ من تحليل معقول لتصور الدولة.

يُميِّز هيجل تمييزاً واضحاً بين «المجتمع المدنى» و «الدولة»، «المجتمع المدنى» : تجمع أو تنظيم من الناس يهتم على نحو بارز ببلوغ غايات شخصية وحمايتها. ولقد كتب هيجل عن هذا المجتمع يقول: «كل عضو فيه هو غاية نفسه، وكل شئ آخر هو لا شئ بالنسبة له. غير أنه لا يستطيع أن يبلغ المجال الذى تقع فيه غاياته بغير الاتصال بالآخرين، ومن ثمَّ فهؤلاء الآخرون هم وسائل لتحقيق غاية هذا العضو الجزئى» (إضافة للفقرة ١٨٢)[٣]. غير أن التعاون مع الآخر لا يكفى، فالسلطة العامة، أعنى الحكومة، تحتاج إلى إحداث ضرب من التوازن والانسجام بين مصالح جميع أعضاء المجتمع، غير أن هذه السلطة تحد أنشطة الأعضاء المختلفين لكى تنمى السلام والنظام بينهم. وهكذا نجد أن الناس فى السعى الفعلى لتحقيق غاياتهم يقيمون «نظاماً كاملاً من الاعتماد المتبادل، حيث يتداخل نسيج حياة الفرد وسعادته ووضعه القانونى مع حياة جميع الأفراد الآخرين وسعادتهم وحقوقهم» (فقرة ١٨٣) ويصبح هذا النظام هو الأساس فى تحقيق السعادة الفردية «ويمكن أن يُنظر إلى هذا النظام للوهلة الأولى، على أنه الدولة الخارجية، أى الدولة التى تقوم على أساس الحاجة، أو الدولة على نحو ما يراها الفهم» ©Understanding, Verstand® (نفس المرجع) المجتمع المدنى، إذن، ضرب من الدولة، وإن كانت دولة خارجية، لكنها دولة لم تنضج بعد، يشعر فيها المواطنون بالاتحاد عن طريق غرض عام أو مصير مشترك، لكن نظام المؤسسات الاجتماعية - الاقتصادية الشرعية مقام فحسب لتدعيم الرخاء، أعنى: حياة الشعب، وحقوقه، وملكيته، وعقوده، وسعادته... إلخ. ويسلك الشخص، أساساً، فى مثل هذا المجتمع على أنه موجود اجتماعى اقتصادى، لا على أنه موجود سياسى يُعبِّر عن إرادته وروحه. وهو يطيع القانون ويتعاون مع الآخرين، لا نتيجة لإحساسه بالواجب، أو للسعى لتحقيق الذات، بل لتأكيد إشباعه لمصالحه الخاصة (قارن فقرة رقم ١٥٧). فهو لا يشارك فى العملية السياسية. والواقع أن مهمة الحكومة لا تعنيه فى شئ، وقد تبدو الغاية التى يسعى إليها تسير فى طريق مضاد لغاية الحكومة، لأنه يميل إلى الاعتقاد بأن القانون

يحد من نشاطه ومن المدى الذى يشبع فيه حاجاته الشخصية. غير أن هيجل يلاحظ فى الواقع أن مصلحة الشخص الجزئية ومصلحة القانون متبادلتان، وكل منهما تشترط الأخرى؛ «ففى الوقت الذى يبدو فيه كل منهما الضد الكامل للآخر، ويفترض أنه لا يمكن له أن يوجد إلا إذا تحفظ فى علاقته معه، فإن كلاً منهما لا يزال مع ذلك يشترط الآخر» (ملحق للفقرة رقم ١٨٤). فقد يعتقد المرء أن دفع الضرائب يضر بسعادته. غير أن هذه الطريقة فى التفكير خاطئة؛ لأن الغاية الشخصية للناس لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق فرض الضرائب، والبلد الذى لا يستطيع تحصيل الضرائب لا يمكن أن يزود مواطنيه بالخدمات، ومن ثمَّ فإن الفرد فى تأييده لغاية الحكومة إنما يعزز غايته الخاصة.

• وهكذا فإن أعضاء المجتمع المدنى إنما يوجدون كوحدة، وأساس هذه الوحدة هو التعاون بعضهم مع بعض من ناحية، ومع الحكومة التى تفرض نمطاً خاصاً من السلوك يقبله جميع أعضاء المجتمع ويطبق عليهم، من ناحية أخرى. غير أن هذه الوحدة ضعيفة؛ لأن المبدأ الأساسى للمجتمع المدنى، كما سبق أن رأينا، الشخص الجزئى، هو الشخص الذى تكون غايته هى مصلحته الخاصة «الأفراد بوصفهم مواطنين، فى هذه الدولة، هم شخصيات خاصة غايتها نفعها الخاص. وهذه الغاية متوسطة عن طريق الكلى الذى يبدو على هذا النحو كوسيلة لتحقيق هذه الغاية. وبالتالى فإن الأفراد لا يستطيعون بلوغ غاياتهم إلا إذا حددوا معرفتهم وإرادتهم وعملهم وفقاً لطريقة كلية، وجعلوا من أنفسهم حلقات فى سلسلة العلاقات الاجتماعية» (فقرة رقم ١٨٧). وبالتالى فإن الوحدة التى يتسم بها المجتمع المدنى هى نوع من المشاركة أو الشركة، فهى لا تقوم على أساس واع من المثل الأعلى السياسى، وإنما هى تقوم بالضرورة على أساس المصلحة الذاتية. وهذا نوع من الوحدة نلقاه فى نظريات العقد الاجتماعى للدولة. فها هنا نجد أن أساس العقد هو الحاجة أو الخدمة. إن أنصار هذه النظريات لا يستطيعون التفكير إلا على مستوى الفهم وحده، لا على مستوى العقل Vernunft إنهم قادرون فقط على رؤية العلاقات المادية الخارجية التى

هى ضرورية لوجود الدولة. وهذا هو السبب فى إنهم بدلاً من أن يقدموا نظريات عن الدولة السليمة نراهم يقدمون نظريات عن المجتمع المدنى (قارن فقرة رقم ١٨٧، وملحق الفقرة رقم ١٨٢).

– ٣ –

غير أن المجتمع المدنى ليس نوعاً من الدولة فحسب، وإنما هو كذلك وجه أو مرحلة من الدولة بما هى كذلك، فهو عنصر مكوّن فى الدولة، وهو فضلاً عن ذلك: الدولة منظوراً إليها بوصفها واقعاً تجريبياً أو خارجياً، وهو يتحول إلى دولة، بالمعنى الصحيح، عندما تتحقق الشروط التالية: أولاً: عندما ينظم نفسه، ويبنى نفسه فكرياً وبوعى وعلى نحو غرضى – عندما يكون على وعى بغاية ما يعبر فيها عن إرادة المجتمع ككل. ويؤكد هيجل أن الدولة «تعرف ما تريد ،وهى تعرفه فى صورته الكلية، أعنى: على أنه فكر .وبالتالى فهى تعمل وتتصرف وفقاً لغايات تأخذ بها عن وعى، ووفقاً لمبادئ وقوانين معروفة، ليست ضمنية فحسب، بل موجودة فى الوعى بالفعل، وفضلا عن ذلك فإنها تتصرف بمعرفة دقيقة عن الظروف والأوضاع القائمةبمقدار ما تكون لأعمالها علاقة بهذه الأوضاع والظروف (فقرة ١٧٠). إن الإنجاز الأعلى للدولة الحديثة هو اكتشاف الإرادة العامة (GeneralWill) كأساس للدولة. ولقد كان لروسو ©Rousseau® – فى رأى هيجل – الفضل فى إدخال هذا المبدأ، فإسهامه يعتمد على القول بأنه: «أدخل الإرادة كمبدأ تقوم عليه الدولة، ولقد قدَّم مبدأ يشتمل على الفكر لكل من الشكل والمضمون معاً، صحيح أنه مبدأ لا يرى نفسه كمبدأ، مثل غريزة التجمع مثلاً أو السلطة الإلهية مما يجعله يشتمل على الفكر من حيث الصورة فحسب...» (راجع الفقرة رقم ٢٥٨ من كتاب هيجل «فلسفة الحق»)، إلا أن روسو لم يزودنا بتفسير كاف لهذا المبدأ؛ لأنه نظر إلى الإرادة كشئ جزئى متعين، فقد نظر إلى الإرادة لا على أنها عنصر عقلى على نحو

مطلق، بل فقط على أنها إرادة عامة «صدرت عن هذه الإرادات الفردية على نحو ما تصدر عن إرادة واعية» (راجع كتاب هيجل «فلسفة الحق» نفس الفقرة السابقة رقم ٢٥٨)، غير أن هيجل يؤكد أن المبدأ الأساسي في الدولة لابد أن يكون مبدأ موضوعياً ومستقلاً عن رغبات واهتمامات وأهواء الأعضاء: «علينا أن نتذكر في مواجهة مزاعم الإرادة الفردية» التصور الأساسي الذي يقول إن الإرادة الموضوعية هيّ العقلانية الكامنة في ذاتها، أو في داخل التصور، سواء اعترف بها الأفراد أم لا، سواء أكانت نزواتهم نحوها متعمدة أم لا (المرجع السابق) وعندما نؤمن بموضوعية الإرادة الكلية فإننا لا نعني بالضرورة – أو أن ذلك لا يتضمن– أن نتجاهل أو نهمل أفكار الأفراد ،مشاعرهم وأحكامهم. بل كما سوف نرى الآن تواً، إنّ الإرادة الذاتية للفرد لابد من استشارتها. وهي تؤكد نفسها من خلال قنوات مشروعة، سواء في تعديل القانون أو تحقيقه (قارن «فلسفة الحق» فقرة ٢٩٨ – ٣١٩).

ويذكرنا هيجل في أكثر من مناسبة أن الدراسة الفلسفية «للدولة» تكمن في تصور أو فكرة الدولة، وليس في هذه الدولة أو تلك، ولا بالشروط التي تظهر الدولة من خلالها إلى الوجود (قارن فقرة رقم ٢٥٨ والملحق إلى الفقرة نفسها). إن الدول الفعلية الموجودة في العالم لا تزودنا بنموذج للماهية الحقيقية للدولة. بل على العكس لو أننا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ المجتمع البشري لاستطعنا في الحال أن نتبين أن أية دولة لابد أن تكون فاسدة أو معيبة في هذا الجانب أو ذاك. «ليست الدولة عملاً مثاليا من أعمال الفن، وإنما هي توجد على الأرض أعني تقع في مجال النزوة والصدفة والهوى والخطأ، ويمكن للسلوك السيء أن يسيء تصويرها من وجوه عدة» (ملحق للفقرة رقم ٢٥٨). ومع ذلك، وبغض النظر عن درجة نقصانها، فإن الدولة لا تكون كذلك إلا بمقدار ما تحقق الفكرة الشاملة أو مبدأ الدولة بوجودها العقلي والتاريخي. وهذا المبدأ عقلي لأنه أساساً نشاط للعقل، غير أن العقل قوة تنشد الكلي سواء في ميدان الفكر أو ميدان الأخلاق. كتب هيجل يقول: «أساس الدولة هو العقل الذي يتحقق بوصفه

إرادة» . (ملحق للفقرة رقم ٢٥٨).

ثانياً: أما الشرط الثانى لتحول المجتمع المدنى إلى دولة فهو أن ذلك يتحقق عندما يتوصل هذا المجتمع إلى إنجاز وحدة داخلية، عندما يوجد بوصفه كائناً حياً، فالدولة، على خلاف المجتمع المدنى، عبارة عن وحدة عضوية. والفرد فيها لا يطرح نفسه كوجود جزئى لا ينشغل إلا بإشباع غاياته الشخصية فحسب، بل كعضو فى كل، مصيره متداخل مع مصير الكل. «التوحيد البسيط والخالص هو المضمون الصحيح والهدف الحقيقى للفرد. ومصير الفرد هو حياة الحياة الكلية» (المرجع السابق). وهو قادر على تحقيق ذاته بوصفه فرداً أساساً لأن: «الدولة فى ذاتها ولذاتها هى كل أخلاقى، إنها التحقق الفعلى للحرية، وتلك هى الغاية المطلقة للعقل: أن تتحقق الحرية تحققاً فعلياً....» (ملحق للفقرة رقم ٢٥٨) وبالتالى فما دامت الدولة هى الروح على الأرض – وهى تتحقق هناك بوعى – وما دامت هى التحقق الأعلى للفكرة الأخلاقية على الأرض، فإنه ينتج من ذلك – سواء عرفها المواطن أم لم يعرفها – أنه لن يستطيع إنجاز حريته إلا كعضو فى الدولة، كعضو يتطلع لتحقيق الغاية التى تعبر عن الإرادة الكلية.

وأنا أقول «سواء عرفها المواطن أم لا» فإن الحرية عند هيجل لا تعنى العمل طبقاً لرغبة ذاتية أو هوى أو ميل أو رأى ظنى أو شعور، بل طبقاً لما هو حق وصواب وخير. إنَّ الحرية العينية – ولابد لنا أن نتذكر أن «الدولة هى التحقق الفعلى للحرية العينية» – يمكن للشخص بلوغها عندما يشبع مصالحه الذاتية بالطريقة التى كان يشبعها بها فى الأسرة أو المجتمع المدنى من ناحية، ويتعرف ويريد الكلى فى تجربته من ناحية أخرى، وبعبارة أخرى. عندما يدرك أن فى استطاعته بلوغ غايته الحقة الكاملة، أعنى: حريته عندما يسعى إلى الكلى: «ماهية الدولة الحديثة هى أنها اتحاد الكلى بالحرية الكاملة لأعضائها الجزئيين وبمصلحة الأفراد، حتى أن مصلحة الأسرة والمجتمع المدنى لابد أن تتمركز فى الدولة، رغم أن الغاية الكلية لا يمكن أن تتقدم بغير معرفة شخصية، وإرادة أعضائها الذين لابد أن تتأكد حقوقهم الخاصة. وهكذا نجد أن لابد من

تعزيز الكلى، لكن الذاتية - من ناحية أخرى - لابد أن تبلغ تطورها الحى الكامل. وعندما توجد هاتان اللحظتان معاً، وفى قوتهما، عندئذٍ فقط يمكن أن يُنظر إلى الدولة على أنها تنظيم عضوى أصيل ومنسق (ملحق للفقرة رقم ٢٦٠) وعلى ذلك نجد أن الدولة، على خلاف الحكومة فى المجتمع المدنى، لا تقف أمام أعضائها على أنها آخر، أو شئ خارجى عنهم، وإنما هى الآن وحدة تجسد حقوقهم ومصالحهم، فإذا لم تنسجم غاية الفرد، بطريقة أو بأخرى، مع غاية الدولة، فإن الدولة على نحو ما يؤكد هيجل: «تصبح معلقة فى الهواء» وتأخذ مكان المجتمع المدنى (قارن ملحق الفقرة ٢٦٥). ومن ثمَّ فإن المواطن حين يطيع القوانين التى سنتها الدولة فإنه يحقق حريته؛ لأن القانون الذى يطيعه إنما هو تعبير عن إرادته وغايته الحقيقية - إنه قانونه الخاص. وهذا هو أساس الزعم بأن «على الأفراد واجبات تجاه الدولة بمقدار ما لهم حيالها من حقوق» (فقرة رقم ٢٦١).

علينا الآن أن نتساءل: ما هو هذا المبدأ الموضوعى، أعنى: الإرادة الكلية التى يُفترض أنها أساس الدولة؟ كيف تتحقق بالفعل فى حياة الدولة؟ يؤكد هيجل مراراً أن الفكرة تتحقق فى العالم على أنها الروح، ومجال تحققها هو الأسرة والمجتمع المدنى، لكنها لا يمكن أن تتوحد مع هذين المجالين على أنهما أنظمة معطاة تجريبياً، بل يمكن أن تتوحد مع مثاليتهما، مع مبادئهما، وقيمهما التى يحولها تحققها الفعلى إلى الدولة، وبوضوح أكثر: تصبح الفكرة بوصفها روحاً متحققة بالفعل فى مؤسسات مختلفة تجعل من الدولة وحدة عضوية: «القوانين المنظمة للأسرة والمجتمع المدنى هى مؤسسات تُعبِّر عن النظام العقلى الذى يومض فيها. أما أساس هذه المؤسسات وحقيقتها النهائية فهى الروح. فهى غايتها الكلية هدفها المعروف» (ملحق للفقرة ٢٦١). وتشكل هذه المؤسسات العناصر الجوهرية فى دستور الدولة. وهكذا يتحول المجتمع إلى دولة عندما تنظم إرادته، ورغباته ومثله العليا.... إلخ. تنظيماً واعياً فى دستور. وتنتظم الحياة حول هذا الدستور. وبالتالى تصبح الدولة موجودة بالفعل عندما تصبح واعية بوحدتها وهويتها، وعندما تعترف أن هويتها هذه هى تعبير عن إرادتها بوصفها مبدأ

عقلياً. والنقطة التى لابد أن نؤكدها هناهى أن المؤسسات التى تضفى على الدستور مضمونه، أعنى: المبدأ الذى تُنظم طبقاً له له نشاطات ومميزات المجتمع، «هى الأساس الراسخ لا للدولة وحدها، بل لثقة المواطنين فيها كذلك، مشاعرهم نحوها أيضاً. إنها دعائم الحرية العامة. وما دامت الحرية الجزئية تتحقق فيها وتكون عقلية فى آن واحد، فسوف يكون هناك من ثم وحدة، بين الحرية والضرورة، كامنة فيها ضمناً» (فلسفة الحق فقرة ٢٦٥) فهى الوسط الذى يحقق الفرد حريته الفعلية بداخله. وهى كذلك أشكال الشعور السياسى للوطنية «وهذه المشاعر بصفة عامة هى الثقة (التى يمكن أن تكون، بدرجة كبيرة أو صغيرة، بصيرة مثقفة) أو هى الوعى بأن مصلحتى الخاصة والجوهرية معاً محفوظة ومتضمنة فى مصلحة شئ آخر (هو الدولة) وغايته، أعنى: فى علاقته بى بوصفى فرداً» (فقرة ٢٦٨) هكذا نجد أن الوطنية لا تعنى أن يقدم المرء نفسه كقربان خاص على مذبح الدولة. وإنما هى بالأحرى الشعور والاعتراف بأن غاية المرء وغاية الدولة متحدتان، وأن الفرد لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا بمقدار ما يحقق واجباته فى المؤسسات الاجتماعية المختلفة التى هو عضو فيها.

ولا يكتسب الشعور الوطنى إلا إذا وَّحد المواطن بين إرادته وإرادة الدولة بوصفها كائناً حياً، أعنى: توحد مع المبدأ العقلى، أعنى القانون. كتب هيجل فى «فلسفة الحق» يقول: «فكرة الدولة تتحقق بالفعل وعلى نحو مباشر، وهى الدولة الفردية بوصفها الكائن الحى المستقل والقائم بذاته – وذلك هو الدستور، أو القانون الدستورى» (فقرة ٢٥٩) وبالتالى فإن الدولة بوصفها كائناً حياً هى الدستور أساساً، والدستور هو تنظيم الدولة. إنه المنهج الذى بواسطته تتوزع حقوق المواطنين وواجباتهم وأنشطتهم. ويميز هيجل بين ثلاث سلطات رئيسية فى الدولة:

(أ) – السلطة التى تحدد وتقيّم الكلى، وتلك هى السلطة التشريعية.

(ب) – السلطة التى تُدرج الحالات الفردية والمجالات الجزئية تحت الكلى، وتلك هى السلطة التنفيذية.

(ج) – السلطة الذاتية – بوصفها الإرادة مع سلطة القرار النهائى، وهى التاج أو الملك (فقرة ٢٧٣). ويرى هيجل أن هذه السلطات ينبغى ألاّ يُنظر إليها على أنها منفصلة بعضها عن بعض، أعنى أن لها وجوداً قائماً بذاته. إذ لو حدث ذلك فسوف تنهار الدولة بالتدريج. إننا نستطيع أن نميّز بينها، لكننا لا نستطيع أن نفصل بينها. إن وحدتها هى الوحدة النهائية للدولة(٤). إن ما هو حاسم بالنسبة لوجود الدولة وسلامتهاهو تحقق العقلانية فى الحياة أعنى، بعبارة أخرى، إذا ما عاشت الدولة بالقانون الذى يعبر عن إرادتها بوصفها دولة. وهذا بالضبط ما قصده هيجل عندما ذهب إلى أن السؤال عما هو «الشكل الأفضل للحكومة؟ أهو النظام الديمقراطى، أم النظام الملكى... إلخ– هو سؤال سخيف؛ لأن الأشكال الدستورية ليست سوى أشكال أحادية الجانب. فهى تستطيع بذاتها أن تساند مبدأ الذاتية الحرة، وأن تعرف كيف تلتقى مع العقلانية الناضجة» (ملحق إلى الفقرة رقم ٢٧٣).

وإذن فمقياس خيرية الدولة ليس هو الخطة العامة التى تتبناها فى تنظيمها للمؤسسات فحسب، وإنما ما إذا كانت الوسائل تسهّل عملية تحقق القانون العقلى فى حياة المواطنين أم لا، ويتحقق هذا القانون يتعزز بلوغنا إلى الحرية (قارن فقرة رقم ٢٧٢).

غير أن الدستور لا يمكن أن يُعمل أو أن يعطى لأمة من الأمم على سبيل المنحة. ومن ثم فإن السؤال: مَنْ الذى يضع الدستور؟! سؤال لا معنى له، لماذا؟لأن السؤال «يفترض سلفاً أنه ليس ثمة دستور، وإنما مجرد تجمع لذرات من الأفراد فحسب» (فقرة ٢٧٣). إن الجمع من الأفراد أى الأفراد الذين يوجدون كذرات منفصلة كما هى الحال فى المجتمع المدنى، ليس لديهم تصور واعٍ بالدستور. إن فى استطاعتهم أن يتحدثوا عن مثل هذا الدستور فى حالة واحدة، هى إذا ما وجدوا فى دولة وكان لديهم وهى بذاتيتهم فى الدولة. لكنهم إذا ما استمتعوا بهذا الوعى فسوف يمتلكون دستوراً فى الحال. ومن ثَّم فإن السؤال: مَنْ الذى

يصوغ الدستور؟ يرتد هو نفسه إلى سؤال آخر هو: مَنْ الذى يُصلح أو يغير الدستور؟

والدستور، بعد ذلك، لا يمكن أن يُقدم كمنحة إلى أمة من الأمم؛ لأنه روح تلك الأمة؛ «بما أن الدولة هي روح الأمة، فهى القانون الذى يتغلغل فى جميع العلاقات، داخل الدولة، كما يتغلغل كذلك فى عادات الناس ووعى المواطنين» (فقرة ٢٧٤). وبالتالى فإن الدستور يُنظم ويجيد الحقيقة الروحية للمجتمع على نحو ما يتموضع هو نفسه فى حقبة تاريخية معينة. «دستور شعب ما هو من نفس الجوهر، ومن نفس الروح، الذى منه فنه وفلسفته، أو على الأقل: خياله، وأفكاره، وثقافته العامة، دع عنك المؤثرات الخارجية الإضافية لمناخه، وجيرانه، وموقعه الجغرافى». وهكذا ينمو الدستورمع نمو الأمة. وهذا هو السبب فى أنه عندما منح نابليون «أسبانيا دستوراً، لم يصلح؛ لأنه كان أكثر عقلانية مما كان لديهم من دساتير من قبل». ومن ثم فلم يعبر عن واقعهم الروحى فى هذه الحقبة التاريخية. إن المجتمع قد يشعر بالحاجة إلى دستور أفضل، وقد يكون لهذا المجتمع ميزة وجود شخص مثل «سقراط» بين مواطنيه، لكن ما لم يرتفع الشعب ككل إلى قيمة وجدارة الشعور الأخلاقى عند سقراط، وكذلك إلى عمق طابعه العقلى، فإن هذه الحاجة إلى دستور أفضل أو أكثر عقلانية سوف تظل على مستوى التمنى لا الرغبة الأصيلة.

- ٤ -

المناقشة السابقة للسمات الأساسية لتصور هيجل للدولة لابد أن تزودنا بإطار نستطيع بداخله أن نقيّم تقييماً نقدياً الاتهام الذى يقول إن هيجل دافع، ولو ضمناً، عن تصور شمولى للدولة. والمهم فى هذا التقييم: لا فقط أنه يبين لنا أن مثل هذا الاتهام يكشف عن سوءفهم فظيع لعمق تحليل هيجل لتصور الدولة، لكنه يفيد كذلك فى أن يؤكد أن تطبيق أسماء وعناوين مثل: شمولى، غير ديمقاطى، غير ليبرالى...إلخ على نظرة هيجل لا يخدم غرضاً مفيداً؛ لأنه لا

يمكن للقب من هذه الألقاب، على الأقل بالطريقة التى استخدمها فيها النقاد، أن يصف موقف هيجل وصفاً كافياً[٥]. والحق أن هيجل نفسه ينفر من هذه الألقاب. واهتمامه الأساسى كما حاولتُ أن أبيّن فى الصفحات السابقة هو ببساطة أن يحلل الطبيعة الجوهرية، أو المبدأ الأساسى للدولة - أو ما يجعل من المجتمع المنظم دولة. ما هى الشروط التى يستطيع أى عضو فى هذا المجتمع أن يحقق فيها فرديته الإنسانية، أو حريته؟ لقد سبق أن رأينا الشكل الذى يتخذه الدستور عند هيجل سواء أكان هو الشكل الديمقراطى أم الكلى ...إلخ ليس هو الموضوع الحاسم، وإنما السؤال الهام هو: بأية طريقة يستطيع الدستور، عندما يصبح عاملاً فى تشكيل سلوك المواطنين أن يساعد فى نمو النوع الأعلى من الشخصية البشرية، الشخصية التى تستطيع تحديد مصيرها، أو باختصار: الشخصية الخيرة؟ وأنا هنا أذكر قولاً فيثاغورياً هاماً اقتبسه هيجل «عندما سأل أحد الآباء فيلسوفاً فيثاغورياً عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية، أجاب الفيلسوف الفيثاغورى بقوله: «إجعل منه مواطناً فى دولة ذات قوانين صالحة». (وهى عبارة تُنسب كذلك إلى فلاسفة آخرين)...» (فلسفة الحق فقرة ١٥٣ إضافة). وتنبهنا هذه الفقرة إلى أن تطور القيم إنما يتم فى وسط عينى من القوانين والعرف والمؤسسات بصفة عامة. وليس فى استطاعتنا، سواء شئنا أم لم نشأ، أن نتجاهل دور هذه العوامل فى ازدهار الشخصية البشرية، وبالتالى فإذا كان التحديد الذاتى (أعنى: الحرية) هو نشاط يبلغ فيه المرء قيمة ويحققها، فإنه ينبغى أن يستتبع ذلك أن أى تقييم لخيرة الدولة لا يمكن أن ينفصل عن دراسة البنية القانونية الكامنة خلف مؤسساتها الهامة أو قوانينها.

ويقول هيجل بوضوح إنه لم يهتم فى تحليله لفكرة الدولة أن يفحص دولاً تاريخية معينة، ولا الشروط التى توجد فيها دول معينة وتمارس نشاطها، وإنما هو يهتم بتحليل فكرة الدولة، أو بعينية أكثر: كيف نفهم الدولة كشئ عقلى؟ وهو لا يفعل ذلك على نحو مجرد، وإنما بنظرة نقدية إلى الطبيعة البشرية من ناحية، والتاريخ الفعلى للدول فى العالم من ناحية أخرى؛ لأن المهم فى تنظير الدولة ليس

هو إنتاج بنية سياسية جميلة، أعنى «يوتوبيا Utopia†»، وإنما اكتشاف المبادئ الأساسية طبقاً للمطالب العليا للعقل والأخلاق، مع الاهتمام بالتطبيق والممارسة، ومع مشاعرتنظيم تلك القوانين والقيم التى تبين أنها تعمل على نحو مؤثر، والتى يمكن أن تجعل الحياة البشرية أكثر نبلاً. كتب هيجل فى تصديره «لفلسفة الحق» يقول: «هذا الكتاب، إذن، وهو يحتوى على علم للدولة، لا يريد أن يكون أكثرمن محاولة لفهم الدولة ورسم صورة لها بوصفها شيئاً عقلياً فى ذاتها، ولابد له بوصفه فلسفياً أن يكون بعيداً عن محاولة بناء دولة ما على نحو ما ينبغى أن تكون عليه الدولة. والدرس الذى يتضمنه لا يمكن أن يعتمد على تعليم ما ينبغى أن تكون عليه الدولة، إنه لا يبين إلا الكيفية التى ينبغى أن تفهم بها الدولة بوصفها عالماً أخلاقياً» (*) وأهمية هذا التأكيد عند هيجل هو أنه إذا ما عرفنا ما هى الدولة بما هى كذلك، وإذا ما عرفنا الشروط التى يمكن فى ظلها بلوغ الخير الأعلى للإنسان، وهو حريته - لأصبح من الممكن عندئذٍ أن تقوم الدولة بتنقيح أو تغيير أو إصلاح دستورها. والآن دعنا نركز انتباهنا على هذا الخير الأقصى فى التنظير للدولة، أعنى: الشروط التى يمكن فى ظلها بلوغ الحرية. ودعنا نتأمل على نحو مباشر أكثر الاعتراض الخطير الذى يثار ضد نظرية هيجل، أعنى: الزعم بأنها نظرية شمولية عن الدولة. ما الذى نعنيه عندما نقول عن نظرية ما إنها شمولية؟! إننا نقصد بصفة عامة أن نقول إنَّ المواطن طبقاً لهذه النظرية لا يمكن أن يوجد كذات -أعنى كوجود متعين، فهو مدين بحياته وأفكاره وقيمه، وسماته الشخصية، ومصيره لقوة تقع خارجه، وهذه القوة هى الدولة، وبالتالى نجد أن المواطن قد امتصه الكل (أعنى المجتمع) فهو وسيلة للدولة، يوجد ويعيش من أجل تحقيق غرض عام أو قيمة عامة تسعى إليها الدولة ككل. ومثل هذا المواطن يأكل ويلعب ويذهب إلى المدرسة، ويعمل ويتزوج

(*) «أصول فلسفة الحق» ص٨٧ - ٨٨ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣م العدد ٥ من المكتبة الهيجلية(المترجم).

ويكوّن أسرة، ويصوت فى الانتخابات، ويناقش السياسة العامة، ويفسر مايظنه حقوقه كإنسان ومواطن. وهو يوظف كموجود اجتماعى، يسعى لتحقيق غايات وينجز التزاماته تجاه المواطنين الآخرين، وتجاه الدولة. وهو قد يشعر، باختصار، أنه سيد حياته، لكنه لا يعرف - فى الواقع - أن الذات التى يمتلكها، ويستمتع بها، قد تكونت وتشكلت، بطريقة غير مباشرة، بواسطة قوى مختلفة أو سلطات متعددة هى مؤسسات الدولة، وهو بعبارة أخرى، لا يعرف أن شخصيته ليست نتيجة لجهده الفكرى التلقائى أو الإبداعى، وأن الشروط التى ينمو فى ظلها قد تم تخطيطها لكى تجعله فرداًعلى نحو معين. وذلك من حيث الجوهر هو الصيغة الأصلية للشمولية السياسية التى نسبها «جاك ماريتان» إلى هيجل بوصفه فيلسوفا سياسياً. وتلك تهمة خطيرة؛ لأن لغة هيجل ونمط التحليل الذى يقوم به يخلقان جوا وشعورا فى هذا الاتجاه. وبعض المفكرين، من أمثال بلاميناتز، الذين حاولوا بوعى التعاطف مع هيجل وإنصافه لم يشعروا بالرضا تجاه هذه النظرية، وأنت تشعر بوضوح بعدم الارتياح من هذه النظرية، إذا ما قرأت فقرة من كتاب بلاميناتز «الإنسان والمجتمع» إذ يقول «أنا لا أنكر أن هناك نغمة غير مقبولة فى كتابات رجل اعتنق فيما يظهر فكرة تقول إن العقل الكلى قد وصل إلى معرفة تامة بذاته فى فلسفته. فطريقته معارضة له، وهى توحى بقدر هائل من الغطرسة. ونحن نفعل خيراً لو أننا ارتبنا فى الغطرسة، ولا سيَّما عندما يتحدث عن الحرية».

أولاً: ما الذى نقصده بعبارات لغوية مثل «الدولة تحدد حياة المواطن أو شخصيته»، أو أن «المواطن هو وسيلة فى يد الدولة أو وسيلة لهدف تتبناه الدولة»...؟. أو أن «شخصية المواطن تشكلها الدولة بطريقة غير مباشرة»... إلخ؟! وأنا أطرح هذا السؤال أساساً؛ لأنه إذا كانت الدولة هى العامل المحدد فى حياة المواطن وإلى درجة معقولة ، فلابد لناأن نبحث عندئذ فى المبدأ أو القيمة التى تؤثر فى هذا التحديد، ولابد لنا أن نبحث كذلك فى نوع الجو الذى تهيئه الدولة من أجل تربية المواطن ونموه. لو أن هذا المبدأ أو الشروط لا تسمح لقوى

أساسية فى الطبيعة الإنسانية أن تنمو على نحو طبيعى، وأن يتم ذلك تحت شروط العقل والأخلاق، والإبداع التلقائى، فمن المؤكد أننا نستطيع أن نقول إن الدولة التى تحمل هذا الطابع هى «دولة شمولية» غير أن نظرية هيجل عن الدولة لا تتضمن مثل هذا المبدأ، ولا مثل هذه الشروط؛ ذلك لأن المبدأ الأساسى - كما أكدتُ من قبل - فى الدولة عند هيجل هو القانون. والواقع أننا نستطيع أن نقول بغيرتردد إن الحكومة التى يدافع عنها هيجل هى حكومة القانون. ويصبح هذا القانون موجوداً بالفعل، عن طريق الدستور الذى يحدد لا فقط تنظيم المجتمع بل أيضاً نوع المؤسسات التى تزدهر بداخلها شخصية المواطن النامية، وتصل إلى النضج. إن هيجل يدين الاستبداد كما يدين وجهة النظر التى تقول إن القوة هى - أو لابد أن تكون - أساس الدولة: «الاستبداد يعنى أية حالة يغيب فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الجزئية، بما هى كذلك سواء أكانت إرادة الملك أو جماعة من الغوغاء، قانوناً، أو أنها على الأصح تحل محل القانون فى حين أن سيادة الدولة إنما توجد للحظة مثالية فى الحكومة الدستورية الشرعية، وهى مثالية المجالات الجزئية والوظائف الجزئية». (فلسفة الحق فقرة ٢٧٨ - وقارن أيضاً فقرة رقم ٢٥٨).

سيادة الدولة عند هيجل هى إذن تصورات مثالية «Ideality» للسلطات التى يحددها الدستور: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والملك. وهى تعنى اتحاد هذه السلطات والاعتماد المتبادل بينها. كتب هيجل يقول: «تعتمد السيادة على واقعة أن الوظائف الجزئية، وسلطات الدولة، ليست شيئاً مستقلاً قائماً بذاته، شيئاً منغلقاً على نفسه وحدها، بل على العكس فإن كل مجال - حتى فى غاياته وطرق نشاطه - يتحدد بغاية الكل ويعتمد عليها» (فقرة ٢٧٨) - وأساس هذه الوحدة ومنبعها هو الدستور. عندما تعمل كل سلطة من سلطات الدولة مستقلة عن الأخرى فسوف تجد نفسها مضطرة إلى معارضة كل سلطة أخرى، وبالتالى هدمها وتدميرها. ولابد أن يعنى ذلك نهاية الدولة. ومن ثم فإن انسجامها، وتعاونها، واتحادها مسألة ضرورية ضرورة مطلقة، لتحقيق غاية الدولة

التى هى؛ حرية المواطن. ويرمز الملك إلى الوحدة الفعلية لهذه السلطات. وهذا هو السبب فى أن توقيعه مطلوب لتنفيذ أى قرار أو أى فعل فى الدولة. وهو يمثل فى شخصيته كملك، وحدة الدولة، وسيادتها فى آن معاً، أعنى إرادتها على نحو ما يعبر عنها الدستور. وربما كان من الصعب أن نفهم لماذا يمكن لشخص واحدأن يقرر أو أن يفعل نيابة عن الدولة. وتنصب الملاحظة هنا على النظام، وبما أن الملك هو السيد فهو يلخص فى شخصه الوحدة المثالية للدولة عبر الدستور. وبالتالى فهو حين يفعل لصالح الدولة كلها فإن قراره يكون مشروعاً وسليماً فقط بمقدارما يتحد مع الدستور، وبمقدار ما يعبر عن الروح الجوهرية للقانون. وهكذا نجد أنه لا يستطيع أن يسلك على هواه، أو سلوكاً ذاتياً لمصلحة جماعة أو سلطة أخرى «فهو فى الواقع ملتزم بالمضمون العينى لنصيحة وزرائه ومستشاريه، وحين يقدم الدستور فإنه فى الواقع لا يكون له فى الأعم الأغلب، عمل سوى أن يوقع باسمه» (ملحق للفقرة ٢٧٩) ولقد اقتبستُ هذه الفقرة لكى ألقى الضوء فحسب على الدعوى التى طرحتها فيما سبق وهى أن الحكومة التى يدافع عنها هيجل هى حكومة القانون، أعنى أن القانون فى نهاية التحليل هو الذى يحدد القرارات والأفعال، وأن مؤسسات الدولة فى نهاية المطاف هى القانون. «إن الأنا التى تريد أن توقع، وهى أنا الملك، هى الكلمة الأخيرة التى يستحيل أن تذهب أبعد منها» (المرجع السابق). وبمقدار ما تتأسس فى الدستور وتعبر عنه فإنها تؤكد امتياز القانون وتفوقه فى حياة الدولة، وهى كذلك تشير إلى لحظة فى الوعى الذاتى، اللحظة التى تصبح فيها الدولة واعية بإرادتها وقدرتها على تحقيق هذه الإدارة بالفعل وعلى نحو عينى؛ «ينتمى الجانب الموضوعى، فى النظام الملكى المنظم تنظيماً جيداً، إلى القانون وحده، أى أن دور الملك لا يعدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية «أنا أريد ...» (ملحق للفقرة رقم ٢٨٠). وقد يقول قائل إن الصعوبة فى وجهة نظر هيجل ليست فقط فى دعواه القائلة بأن القانون هو أساس الدولة، وإنما هى تكمن فى عجزه أن يبين كيف يمكن للمواطن أن يكون موجوداً يحدد نفسه بنفسه، أعنى موجوداً حراً. إنَّ المواطن يظل واقعاً

فى النسيج العنكبوتى للدولة؛ لأنه إذا كانت الحكومة بوصفها الحقبة العقلية للدستور هى التى تحدد قيم الدولة ومؤسساتها، وإذا كانت هذه عوامل مشكلة لشخصية المواطن - فلابد أن ينتج من ذلك أن تكون هذه الشخصية قد شكلتها قوى خارجية، بواسطة نوع القيم التى يحدث أن تشيعها الدولة فى حياة المجتمع، وشخصية من هذا القبيل لا يمكن أن تحدد نفسها؛ فهى لكى تكون قادرة على تحديد نفسها لابد أن تخلق قيمها الخاصة، وعاداتها ونظرتها العامة إلى الحياة، ولابد أن تكون حياة معبرة عن إرادتها كشخص. وبالتالى فمن الذى يضمن، ومَنْ الذى يحمى، أن يزودنا الدستور المعطى بالشروط الأصلية لتحقيق الحرية؟ أو ما هو المعيار الذى نضعه؛ ليخلق الدستور جواً اجتماعياً وسياسياً لأعلى تحقق للحرية؟ وأنا أطرح هذا السؤال من وجهة نظر النقاد فحسب؛ حتى أؤكد أنه ما لم يكن المواطن قادراً على نحو ما أن يخلق شخصيته الفردية وسط الخلفية المعقدة للمؤسسات السياسية والاجتماعية التى يصادفها عندما يبدأ فى تكوين وعيه بنفسه كشخص، فإنه سيظل نتاجاً للمجتمع، يظل محروماً من الفرصة لتحديد نفسه. ولقد كان هيجل على وعى بهذه المشكلة؛ لأنه يصر من ناحية - كما رأينا فى شئ من التفصيل - على أن المبدأ الأساسى للدولة، وهو الدستور الذى يحدد حياة المجتمع، لابد أن يكون موضوعياً ومستقلاً عن الثروة والهوى والتعسف والاهتمامات الذاتية، كما يصر من ناحية أخرى على أن أعلى شكل للدستور لابد أن يكون عقلياً. والواقع أن العقلانية هى المعيار النهائى الذى نقيم به خيرية الدستور. وهكذا نجد أن الدولة تكون خيرة ومشروعة بمقدار ما تكون عقلانية، ومثل هذه الدولة هى جماعة من الموجودات التى تحدد نفسها بنفسها. لكن

(١) - ماذا نعنى عندما نصف دستوراً ما بأنه عقلى Rational أو أنه خير بمقدار ما يكون عقلياً؟

(٢) - وتحت أية شروط تصبح عقلانية الدستور واقعاً فعلياً فى حياة المواطنين؟ كتب هيجل يقول: «الدولة عقلية على نحو مطلق بمقدار ما تكون هى

التحقيق الفعلى للإرادة الجوهرية التى تمتلكها فى وعيها الذاتى بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعى إلى مرحلة الوعى بكليته» (فقرة ٢٥٨من فلسفة الحق).
وهكذا نجد أن الدستور يحصل على سمة العقلانية لو توافرت فيه ثلاثة شروط:
أولاً: ينبغى أن يعبر على نحو عينى عن إرادة الشعب وقيمه، وأفكاره، واهتماماته وعاداته.. إلخ. وتصبح الإرادة فى هذا التعبير عقلية وفعلية فى آن واحد. وهى بالتالى تكشف الروح، أو الجوهر الروحى فى المجتمع بوصفه وحدة عضوية. وهذه الترجمة للإرادة العامة على هذا النحو إلى طريقة حية عينية للحياة، هى التى أدت بهيجل إلى النظر إلى الدستور على أنه يحمل طابعاً أخلاقياً «الدولة هى الواقع الفعلى للفكرة الأخلاقية، فهى الروح الأخلاقى من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر فى ذاتها وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف» (فقرة ٢٥٧) وبما أن الدستور هو الوحدة المثالية للدولة، وبوصفه المبدأ الذى ينظمها، فإنه يشيع وينفذ فى جميع المؤسسات والعلاقات القائمة بالدولة. وتكون هذه المؤسسات عقلانية بمقدارما تعكس معنى الدستور ومهمته. ولابد لى أن أشير هنا إلى أن هيجل ينظر إلى الإرادة العامة كأساس للدولة؛ فإنه فى الواقع يقيم بنية الدولة على العقل، أو - كما يقول هو - إن العقل يحقق ذاته بالفعل فى حياة المجتمع بوصفه إرادة.

ولقد كتب فى الملحق الذى أضيف إلى الفقرة رقم ٢٥٨ من «فلسفة الحق» يقول:

«أساس الدولة هو سلطة العقل الذى حقق نفسه بالعقل كإرادة».

ثانياً: يكون الدستور عقلياً إذا ما عبر عن غاية الإنسان القصوى، وهى الحرية: «إن غاية العقل المطلق أن تتحقق الحرية بالفعل» (ملحق للفقرة رقم ٢٥٨). على ذلك فإننا لا نستطيع أن نقبل أن يوصف الدستور بالعقلانية، وبالتالى أن نقول إنه مشروع، ما لم يوفر شرطاً كافياً لبلوغ الحرية، غير أن السؤال الذى نبحث له عن إجابة مُلحّة هو: كيف تكون الحرية العينية ممكنة فى دولة ذات دستور عقلى؟ ولقد كان هيجل على وعى بأهمية هذا السؤال؛ لأنه فى

بداية تحليله للفكرة الشاملة عن الدولة كتب يقول: «إن العقلانية إذا ما أخذت - بصفة عامة - على نحو مجرد فإنها تقوم على الوحدة التامة والكاملة بين الكلى والفردى، وتعتمد العقلانية - عندما تصبح عينية فى الدولة

(أ) من حيث مضمونها - تعتمد على وحدة الحرية الموضوعية (أعنى حرية الإرادة الكلية أو الجوهرية) والحرية الذاتية (أعنى حرية كل فرد فى أن يعرف وأن يريد غايات جزئية). وبالتالى

(ب) من حيث صورتها، فهى تحدد ذاتها عن طريق القوانين والمبادئ التى هى أفكار، ومن ثم كلية» (فقرة رقم ٢٥٨ من فلسفة الحق).

ونحن بحاجة إلى تفسير هذه الفقرة بحرص وعناية، لأنها حاسمة بالنسبة للبرهان الذى تقوم عليه هذه الدراسة كلها. المواطن فى الدولة هو فرد، وهو عالم من الفكر والشعور والفعل. وهو قادر على السعى نحو تحقيق غايات تنتمى إلى شخصيته، وهو يميز نفسه على نحو فريد بالاهتمامات الشخصية والأفكار والقيم وسمات الشخصية. لكنه كذلك عضو فى دولة. وهو بما هو كذلك يسعى إلى تحقيق الكلى، أعنى الحكومة والقانون والعادات فى حياته. وهذاالكلى الذى أساسه الدستور يكمن تحت إرادة الشعب ككل ويجسد القيم الأساسية، بمقدار ما يتلقى تصديق العقل. ومن ثَم فإن المواطن الذى هو على وعى بعضويته فى الدولة يعى كذلك أن حريته الحقيقية تتجسد من خلال الكلى أو الدستور؛ لأنه تعبير عن إرادته الكلية. والقوانين التى يقضى بها الدستور لم تعد بعد أوامر خارجية محايدة عليه أن يطيعها لو أراد أن ينجز غايات معينة، وإنما هى قوانينه الخاصة. القوانين التى تعبر عن إرادته بوصفه عضواً فى الدولة: «غير أن هذه القوانين، وهذه المؤسسات من ناحية أخرى ليست شيئاً غريباً عن الذات، بل - على العكس - فإن روح الذات تشهد عليها بوصفها ماهيتها، أعنى: الماهية التى تشعر فيها الذات بذاتيتها، والتى تعيش فيها كما تعيش فى عنصرها الخاص الذى لا تنفصل عنه». (فقرة رقم١٤٧ من «فلسفة الحق»). وهذا هو السبب فى أن حريته يمكن إنجازها فقط عندما يريد، فى أفعاله، أن يحقق نسق القوانين التى

تنبع من الدستور. وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أخرى قلنا إن المواطن يحدد نفسه، وينجز نسيم الحرية عندما يعمل طبقاً للقوانين التى يضعها الدستور، وبالتالى فن المواطن يفشل فى توحيد إرادته الشخصية الذاتية مع الإرادة الموضوعية التى تجسد الدرجة القصوى من العقلانية، لن يحقق فى فعله حريته الكاملة، ولا تستطيع أن تقول عن شخص ما يتجاهل الإرادة الموضوعية : إنه إلى حد ما ليس حراً. فهيجل يرى أن مثل هذا الشخص حر، لكن حريته حرية مجردة، أحادية الجانب: «لابد أن نتذكر أن.... المعرفة والإرادة، أو الحرية الذاتية (وهى الشئ الوحيد المتضمن فى مبدأ الإرادةالفردية) تشمل لحظة أو خطوة واحدة فحسب، وهى من ثم لحظة أحادية الجانب فى فكرة الإرادة العقلية، أعنى فى الإرادة التى تكون عقلية إلا إذا كان ماهو متضمن فيها علنياً أيضاً (فقرة رقم ٢٥٨ من «فلسفة الحق»).

ثالثاً: لا يكون الدستور عقلياً إلا عندما تتعاون سلطات الدولة، وتعمل فى وحدة عضوية. كتب هيجل يقول: «يكون الدستور عقلياً بمقدار ما تتمايز الدولة داخلياً، وتتحدد نشاطاتها طبقاً لطبيعة الفكرة الشاملة. وتكون نتيجة ذلك أن تصبح كل سلطة فى ذاتها (من السلطات الثلاث) هى شمول الدستور؛ لأن كل سلطة منها تحدد اللحظات الأخرى، وتجعلها مؤثرة فى ذاتها. ولما كانت اللحظات تعبير عن تمايز الفكرة الشاملة، فإنها تبقى فى مثاليتها ولا تشكل شيئاً سوى كل فردى واحد». (فقرة ٢٧٢ من فلسفة الحق) لقد اقتبست هذه الفقرة كلها لا لشئ إلا لكى أبرز شرطاً أساسياً لعقلانية الدولة يؤكده هيجل باستمرار. لقد انتقده بحدة أولئك الذين تصوروا أن السلطات فى الدولة لابد أن تنقسم أى أن تنفصل، وتقوم بذاتها. وتقوم هذه النظرية على أساس الزعم بأن التقسيم يعزز الحرية العامة. لكن ذلك غير صحيح؛ لأنه يعنى أن كل سلطة هى فى طبيعتها الخاصة متنافرة وعدائية مع السلطات الأخرى. لكن عندما تعمل سلطات الدولة منفصلة كل واحدة عن الأخرى، فإن نهاية الدولة تكون وشيكة. وهذا ما حدث فى فرنسا إبان الثورة: «وهكذا وجدنا السلطة التشريعية إبان الثورة الفرنسية

تبتلع أحياناً ما يسمى بالسلطة التنفيذية، كما تبتلع السلطة التنفيذية فى أحيانٍ أخرى السلطة التشريعية، ومن الغباء فى هذه الحالات أن نتحدث عن الحاجة الأخلاقية للانسجام والتناغم» (ملحق للفقرة رقم ٢٧٢ من «فلسفة الحق»).
ويعتقد هيجل أنه لابد لنا أن نميز بين هذه السلطات؛ لأن كل سلطة منها تقوم بوظيفة فريدة فى حياة الدولة. «لابد إذن لسلطات الدولة أن تتميز بالتأكيد، لكن كلاً منهالابد أن يبنى نفسه داخلياً فى كل واحد، ويشمل فى ذاته اللحظات الأخرى. وعندما نتحدث عن الأنشطة المنوعة المتميزة لهذه السلطات، فإننا لابد أن ننزلق إلى خطأ رهيب؛ هو خطأ تفسير هذا التمايز على أنه يفترض أن كل سلطة تقوم بذاتها مستقلة، على نحو مجرد، عن سلطات الأخرى. أما الحقيقة فهى أن هذه السلطات لابد أن تتمايز كلحظات من الفكرة الشاملة فحسب. ولو حدث أنها، بدلاً من ذلك، استقلت كل واحدة منها عن الأخرى لكان من الواضح، وضوح النهار، أن الوحدتين المستقلتين لا يمكن أن تشكلا اتحاداً واحداً، بل لابد أن ينشأ صراع ونزاع بينهما، وهكذا نجد أنفسنا أمام احتمالين؛ إما أن يتحطم الكل أو يستعيد الاتحاد نفسه بالقوة» (ملحق للفقرة رقم ٢٧٢ من «فلسفة الحق») وهذه طريقة أخرى للتعبير عن النظرية التى تقول إن الدولة كائن حى وإن مبدأ هذه الشخصية العضوية هو الدستور وكما هى الحالة فى كل بنية عضوية تعمل جميع الأجزاء فى تنافر وبغير انسجام يتحطم الكل. وهكذا نجد أن الدولة تتسم بسمة العقلانية عندما تعمل سلطاتها أو مؤسساتها كوحدة مستقلة، وعندما تحقق وهى تعمل إرادة الشعب، وتجعلها فعلية، ومن ثم تجعل الشعب حراً.

- ٥ -

الدستور، إذن، يكون عقلياً إذا

(١) - جسّد إرادة الشعب وعبّر عنها

(٢) - شجّع وعزّز حرية المواطنين

(٣) - ضَمَنَ الوحدة والانسجام بين سلطات الدولة ومؤسساتها المختلفة.

ولابد أن يقول النقاد إن هذه المعايير عامة، وإنها تفسر معنى أن يكون الدستور عقلياً أو معنى عقلانية الدستور، ولكن كيف يُطبق المعيار العقلى بالفعل فى حياة أمة ما؟ ما هو الموقف العينى أو المبدأ الذى لابد أن تأخذ به الدولة تجاه المواطنين فى سعيهم لتحقيق غاياتهم بوصفهم أفراداً بشريين؟ إننا نثير هذه الأسئلة - هكذا يقول النقاد - أساساً بسبب أن

(١) - العقلانية الضمنية أو الداخلية للدستورتظل مجردة ونظرية، وبالتالى غير مناسبة إلا إذا نفذت وشاعت فى التطبيق العملى، وفى القوانين التى تؤثر فى حياة المواطنين، وبسبب

(٢) - أن مختلف الدول فى العالم، على نحو ما يدرك هيجل تماماً، دول ناقصة؛ فهى ليست منظمة تنظيماً جيداً. وهذا يعنى أنها ليست عقلانية على نحو ما ينبغى أن تكون. وبالتالى ما هى الوسائل والمبادئ التى ينبغى أن تأخذ بها الدولة، كما يراها هيجل، لكى تنمو بطريقة عقلانية، ولكى تصل درجة الحرية فى حياة مواطنيها إلى حدها الأقصى؟!.

(١) ينبغى للدستور العقلى الحقيقى أن يأخذ بالمبدأ الذى يقول أنه ينبغى على المواطن أن يقبل كموجود عاقل، أعنى بوصفه شخصاً. وهو بما هو كذلك ينبغى أن يعامل كغاية فى ذاته، ولا يعامل أبداً كوسيلة، (قارن ما يقوله كانط I. Kant©) ويرى هيجل أن هذا المبدأ هو المبدأ الأساسى للدولة. وهذا يعنى من زاوية الفلسفة السياسية أنه لابد أن تعامل الدولة أعضاءها كأشخاص. غير أن الشخص هو موجود ذو حقوق، ولا يستطيع أن يبلغ شخصيته ما لم تحترم الدولة

هذه الحقوق وتصونها. يقول هيجل: «تتضمن الشخصية - أساساً - الأهلية لممارسة الحقوق، وتشكل مفهوماً وأساساً (هو نفسه المجرد) لنسق الحق المجرد، وبالتالي أساس الحق الصوري. ومن ثم فإن أمر الحق هو: «كن شخصاً، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً». (فقرة ٣٦) (*). فلابد أن تعترف الدولة العقلية بحقوق مواطنيها؛ فهي لا يمكن - مثلاً - أن توافق على الرق أو العبودية، أو تصفح عن هذه الظاهرة، لماذا ...؟ لأن تبرير الرق يعتمد على مقدمة تقول «إن الإنسان موجود «طبيعي»، وبالتالي يمكن امتلاكه كما نمتلك الأشياء. لكن الإنسان عند هيجل ليس موضوعاً طبيعياً وإما روح Mind . وبما أنه روح فهو - أساساً - حر. ومن ثم لا يمكن امتلاكه واستخدامه كعبد (قارن فقرة ٥٧) (**) ومن ناحية أخرى فإنه ينبغي احترام الإنسان لا على أساس جنسه أو دينه أو قوميته أو أصله الاجتماعي، بل على أساس إنسانيته وحدها، على أساس ما يجعله إنساناً، وهو وجوده البشري: «يُعد الإنسان إنساناً بفضل إنسانيته وحدها، لا بسبب أنه يهودي، أو كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو ألماني، أو إيطالي.. إلخ (فقرة ٢٠٩ من فلسفة الحق) وأحد الحقوق بالغة الأهمية التي تُعدّ حاسمة في بلوغ الشخصية وسلامتها هو حق الملكية؛ فلا يستطيع المرء الاستمتاع بالإحساس بالشخصية ما لم تحترم ملكيته الخاصة. ومن هنا فمن واجب الدولة احترام حق المواطن في الملكية «إن للمرء الحق في توجيه إرادته

(*) «أصول فلسفة الحق» لهيجل المجلد الأول ص ١٤٦ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام أصدرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٣ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم).

(**) يقول هيجل في الفقرة التي يشير إليها المؤلف«إن التبرير المزعوم للرق.. يعتمد على وجهة النظر التي تعد الإنسان كائناً طبيعياً خالصا وبسيطاً، وعلى أنه موجود لا يطابق فكرته الشاملة.. ومن ناحية أخرى فإن إقامته الدليل على أن نظام الرق ظلم مطلق يرتبط بتصور الإنسان بوصفه روحاً، بوصفه شيئاً حراً في ذاته...» انظر «أصول فلسفة الحق» لهيجل ص ١٦٧ - ١٦٨ من المجلد الأول، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - أصدرته دار التنوير للطباعة والنشر ببيروت عام ١٩٨٣ العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم).

نحو أى موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكاً له، ولما لم تكن لهذا الموضوع فى ذاته غاية، فإنه يستمد معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان. فللإنسان حق مطلق فى أن يستحوذ على كل ما هو شئ (*) . والنقطة التى تستحق أن نلفت إليها الأنظار بصفة خاصة هى أن الدولة عند هيجل ملزمة باحترام ملكية المواطنين الخاصة أساساً، لأنها بهذه الطريقة تحمى حريتها وتصونها. ويمتد هذا الاحترام، ليشمل أحد الاعتقادات الأخلاقية، ألا وهو الضمير، وهذه الملكة ميزة شخصية «والضمير الحق هو استعداد الإرادة أن تفعل ما هو خير على نحو مطلق(**) » . والمرء فى هذا النشاط يحدد ما هو ملزم فى حياته. ولا يستطيع أحد أن يحقق هذه الغاية إلا المواطن بوصفه فرداً مسؤولاً، لأنه الشخص الوحيد الذى يعرف نفسه، ويعرف غايته فى الحياة. وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يقول «الضمير هو هذه العزلة الداخلية العميقة حيث يختفى كل شئ خارجي وكل قيد » (***) ولابد لنا من ملاحظة أن الإرادة تكون عقلية عندما تسعى إلى ما هو حق، وما هو خير بطريقة موضوعية، لأنها ترفع نفسها – فى هذا السعى – من مستوى الجزئى إلى مستوى الكلية . وبالتالى فإن الضمير باعتباره وحدة الجزئى والكلى « .. هو شئ مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه »(****).

واحترام الملكية والضمير، عند هيجل، لا يمكن فصلهما عن احترام الإيمان الدينى. فلو أن الدين والمعتقد الدينى أصيل، وإذا ما كان يعبر عن مضمون إلهى، فإنه لا يقوض، بل يعزز غاية الدولة وسلامتها، ومن ثم فإن على

(*) «أصول فلسفة الحق» لهيجل المجلد الأول ص ١٥٤ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام (المترجم).

(**) المرجع السابق نفسه ص ٢٤١.

(***) المرجع السابق نفسه ص ٣٠٨.

(****) المرجع نفسه ص ٢٤٢.

الدولة أن تحمى الكنيسة بوصفها مؤسسة أساسية فى حياة الأمة، وهذا يعنى أن الكنيسة ينبغى أن يكون لها حق الملكية؛ لأن ممارسة العبادة تعتمد على مجموعة من الطقوس والمعتقدات، وهى تحتاج فى تحقيق هذه الغاية إلى ضروب من الملكية والحيازة..» (فلسفة الحق فقرة رقم ٢٧٠) «وفضلا عن ذلك فما دام الدين هو العنصر المتكامل والمتمم للدولة، وهو الذى يغرس الإحساس بالوحدة فى أعماق نفوس البشر، فإن الدولة فى استطاعتها أن تطلب من جميع المواطنين الانضمام إلى الكنيسة - أى كنيسة مهما يكن نوعها - لأنه ما دام مضمون إيمان المرء يعتمد على أفكار الخاصة، فإن الدولة لا تستطيع أن تتدخل فيه» (فقرة ٢٧٠). وهذه فى رأى عبارة واضحة تشيد بمبدأ ضرورة وجود الحرية الدينية. غير أن هيجل يخطو خطوة أبعد من ذلك؛ فهو يصر على أن الدولة ينبغى عليها ألا تتدخل فى تفصيلات ديانة معينة. وهى بعبارةأخرى؛ لابد أن تكون متسامحة حتى بالنسبة للفرق الدينية (مثل فرق الكويكرز، والمطالبين بتحديد العماد... إلخ) وحتى بالنسبة؛ «للفرق أو النحل الدينية (رغم أن المسألة بطبيعة الحال تتوقف على أعضائها) التى ترفض على أسس دينية الاعتراف بواجباتها المباشرة تجاه الدولة». (المرجع السابق). ويقدم لنا هيجل مثل هذا التحديد على أساس أنه ليس ثَمَّة مؤسسة فى الدولة يمكن أن تتمتع بكافة الحقوق التى تطلبها ما لم تؤدى واجباتها تجاه الدولة؛ لأنه ما لم تؤد هذه الواجبات، فقد تعوق وحدة الدولة وغايتها. وهذا هو السبب فى أنه إذا امتنع أعضاء نحلة معينة عن تأدية واجب أساسى للدولة، فمثلا لو رفضوا التجنيد فى الجيش والدفاع عن الأمة، فليس فى استطاعتهم ادعاء المواطنة، رغم أنهم قد يستمتعون بالحقوق المدنية التى يكفلها الدستور.

وفى استطاعة المرء مناقشة أنواع أخرى من الحقوق عند هيجل مثل حق التعليم، واختيار المهنة، والتعبير عن أفكاره كتابة ومشافهة، والأمان الشخصى، وأن يعامل بعدالة أمام القانون... إلخ كجوانب جوهرية لبلوغ الشخصية. إن هدفى من دراسة حق الملكية والضمير والإيمان الدينى، ولو باختصار، أن أبين

فقط أن الدولة عند هيجل لا تكون عقلانية حقاً ما لم تكفل فى قوانينها وتطبيقاتها العملية لهذه القوانين شخصية أو فردية مواطنيها. وكما أكدت من قبل: لا يمكن للإنسان أن يكون فرداً ما لم يكن موجوداً حراً يحدد نفسه بنفسه. ومن ثم فإذا كان دستور الدولة عند هيجل يضع القيمة العليا للفردية البشرية، وإذا كانت الدولة تدعم هذه الفردية فى التطبيق العملى وعلى نحو عينى؛ لترتب على ذلك أن تكون مثل هذه الدولة عقلية وأن يكون مثل هذا الدستور عقلانياً.

(٢) – غير أن بلوغ المرء مرتبة الشخصية يظل ناقصاً ما لم تهيئ الدولة الجو الاجتماعى والسياسى الذى يستطيع المواطنون فيه أن يمنعوا الدولة من خلال الحكومة من أن توجد أو تعمل كفاعل مستقل ومنفصل عنهم. وإذا كان على المواطن أن يحقق ذاته بوصفه موجوداً حراً تحت ظروف العقلانية والأخلاقية، والإبداع التلقائى، فإن القوانين أو المؤسسات التى تنظم أنشطته فى المجتمع لابد أن تكون تعبيراً عن إرادته. ومن ثم فما لم تكن الدولة – كحدث تاريخى واقعى فعلى – هى الإرادة الحية لشعبها، فإن المواطن فى هذه الدولة لن يستطيع أن يوجد بوصفه فرداً. لكن لكى تكون الدولة هى الإرادة الحية لشعبها لابد للشعب أن يشارك فى تنقيح الدستور وتحقيقه. وبالتالى فإذا ما حكم القانون الدولة، وإذا ما جسّد القانون إرادة الشعب بالفعل، فإننانستطيع أن نقول،يقيناً، عن الدولة: إنها تحكم نفسها، وإنها تحدد نفسها بنفسها.

والآن هل تقدم نظرية هيجل عن الدولة للمواطن الوسائل التى يشارك بواسطتها فى تنقيح الدستور وتحقيقه؟ هذا السؤال يفترض بالنسبة لهيجل أن دول العالم ليست كاملة، وأن مصيرها يتوقف على التحقيق الدائم إلى أقصى درجة ممكنة. وهكذا نجد أنه ما لم يكن المواطن مشتركاً بفعالية فى صياغة الدستور والتشريع والتنفيذ، وما لم يستجب لواقعه أن القوانين التى تحدد قيمه وسلوكه تنبع من إرادة، أو أنه كان يقصدها، فإن الدولة تصبح خارجة عنه، غريبة عليه، وقد يخلق ذلك ميلاً عند أولئك الذين يسنون القوانين وينفذونها لتجاهل

إرادته الحقيقية. ولو حدث ذلك لكفت الدولة عن أن تكون دولة حقيقية، بل ولا نحدرت إلى مستوى المجتمع المدنى.

إن المواطن عند هيجل يشارك فى العملية السياسية. أعنى فى صياغة القانون وتنفيذه بطريقتين: مباشرة وغير مباشرة:

أولاً: إنه يشارك بطريقة غير مباشرة بواسطة السلطة التشريعية التى هى مجلس للمقاطعات أو للطبقات أو للفئات ينتخب الشعب أعضاءه. وتؤدى هذه المؤسسة مهمتين أساسيتين:– صياغة القوانين أعنى تحديد قوانين الدولة ووضع البرامج التى تكفل الرخاء للمجتمع ككل. يقول هيجل: «السلطة التشريعية معنية بما يأتى:

(أ) القوانين بما هى كذلك، بمقدار ما تطلب، وهى حية نشطة مع امتداداتها.

(ب) مضمون الأمور الداخلية الذى يؤثر فى الدولة بأسرها». (فقرة ٢٩٨). فالتشريع، إذن، هو الذى يحدد مدى حقوق وواجبات ومزايا الشعب كأفراد، وجماعات اقتصادية – اجتماعية.

وفضلاً عن ذلك فإن التشريع يلعب دورين أساسيين: الترجمة الفعلية لإرادة الناس وتحويلها إلى واقع عينى: فهو فى المقام الأول جسر، أو هو ما يتوسط سلطات الدولة (قارن فقرة ٣٠٠) وهو بعبارة أخرى: المؤسسة التى تدعم وحدة الدولة وتقويها. لأنه فى تحديد النظام التشريعى تحديد فى الواقع لمدى الفعل بالنسبة للملك وللسلطة التنفيذية فى آن واحد. وكما سبق أن رأينا فإن الملك يقرر ويفعل لصالح الدولة بمقدار ما يسمح الدستور فحسب. وبالمثل فإن الوظيفة الرئيسية للسلطة التنفيذية أن ترى بالنسبة لها أن القوانين التى سنتها السلطة التشريعية قد طُبّقت بأعظم قدر من الأمانة والمهارة والكفاءة (قارن فقرة ٣٠٣) وهكذا نجد أنه كما عظمت فاعلية التحقيق الفعلى للقوانين التى تعبر عن إرادة الناس، عظمت حريتهم كمواطنين.

والتشريع، في المقام الثاني ليس لديه سوى هدف واحد، وواجب واحد هو: صياغة قوانين الدولة طبقاً للرغبات والاهتمامات، أو تطلعات الناس الفعلية. وأنا أقول «الفعلية»؛ لأن القانون الذى تعترف به الدولة فى فترة زمنية معينة لابد أن يعبر عن إرادة الشعب. وهذا هو السبب فى أن هيجل يصرّ على أن الدستور لا يمكن أن يعطى للناس كمنحة جاهزة أو حتى منسوخة، إنه ببساطة كائن؛ لأنه التنظيم العقلى لإرادة الناس. لكن ذلك لا يعنى أنه لا يمكن أن يتغير، بل على العكس، لابد للدستور أن ينمو وينضج ولابد أن يعكس نموه ونضجه، نمو ونضج الشعب بوصفه دولة : «لابد أن يكون الدستور، فى ذاته ولذاته، هو الأساس المنظم الثابت الذى يقوم عليه التشريع؛ ولهذا السبب ينبغى ألا يكون هو الذى يبنى أولاً. وهكذا نجد أن الدستور موجود بمقدار ما يصير من الناحية الجوهرية - أعنى أنه يتقدم وينضج. وهذا التقدم هو تغير بالغ الضآلة حتى ليصعب إدراكه، وتعوزه صورة التغير» (ملحق للفقرة رقم ٢٩٨). هذه فقرة بالغة الأهمية؛ لأنها توضح موقف هيجل من الإصلاح السياسى؛ فهى تؤكد أن قانون الدولة أو دستورها ليس نهائياً. وإنما هو يخضع للتغيير والإصلاح، وأن ذلك يتم طبقاً لمعيار العقلانية. وينقد هيجل فى الفقرة رقم ٢١٦، بحدة، النظرة التى اعتنقها معظم المفكرين الألمان فى عصره، والتى تقول إن التشريع القانونى لابد أن يكون مكتملاً على نحو مطلق أو أنه لا يمكن إصلاحه. إن التشريع القانونى مثله مثل أى نوع آخر من التشريع: هو باستمرار ابن عصره.

وفى تصورى أنه سوف يكون من المفيد أن نلاحظ هنا أنه على الرغم من أن الطبقات (أو مجلس الفئات) Estatea معينة بتحديد القانون، فإن هذه المهمة ليست قاصرة عليها، ولا ينبغى أن تكون كذلك، فالموظفون العموميون، ووزراء الملك، يمكن أن يتفوقوا فى إسهامهم لبلوغ هذه الغاية: «يقال إن الطبقات أو الفئات تضمن الرخاء العام أو الصالح العام، والحرية العامة. غير أن قدراً ضئيلاً من التأمل والتفكير سوف يظهر لنا على أن هذا الضمان لا يقع ضمن استبصارها الجزئى الخاص؛ لأن أعلى الموظفين فى الخدمة المدنية لديهم بالضرورة

استبصاراً أكثر عمقاً وأوسع شمولاً فى طبيعة تنظيم الدولة ومتطلباتها وحاجاتها » (فقرة رقم٣٠١). إن الطبقات تدعم حرية المجتمع ورخاءه أساساً بواسطة استبصار جديد يمكن أن تقدمه إلى المسار السياسى، وبأن تسمح للرأى العام والنقد أن يكون عاملاً بناءً فى هذا المسار. وبالتالى فإنها تتوسط بين الحكومة والأمة كأفراد وجماعات؛ وهذا هو السبب فى أن « وظيفتها تتطلب أن يكون لديها المزاج والإحساس السياسى والإدارى. بقدر ما يكون لديها من إحساس بالمصالح الفردية والجماعات الجزئية، وهذا الوضع يعنى فى الوقت نفسه توسطاً مشتركاً مع السلطة التنفيذية المنظمة، وهو حد أوسط يمنع ظهور كل من الانفراد المتطرف لسلطة التاج التى قد تبدو طغياناً تعسفياً، وكذلك ظهور الانفراد فى مصالح الأشخاص الجزئية أو الجمعيات والنقابات » - (فقرة ٣٠٢ وأيضاً قارن فقرة ٣١٤).

ويؤكد هيجل مراراً أنه ما دام لأعضاء المجلس صلاحية مطلقة؛ فلابد أن يتمتعوا بأعلى قدر من الصفات الأخلاقية والإحساس بتكريس جهدهم لخير الدولة. ولابد أن يكونوا متعددى المواهب فى عمل القانون. وهذه السمات هى أساس الثقة العامة فى مجلس الطبقات »، ومن ثم فإن الشئ الهام هو أن يكون العضو فى مجلس الطبقات أو الفئات ذا خلق وبصيرة وإرادة، تتفق مع مهمته فى التركيز على المسائل العامة. وبعبارة أخرى: ليست هناك مشكلة فى حديث الفرد بوصفه شخصاً فردياً مجرداً. والنقطة الهامة هى أن مصالحه استفادت من وجودها فى جمعية مهمتها الاهتمام بمصلحة الكل. ويحتاج الناخبون إلى ضمان أن نائبهم سوف يؤيد ويضمن هذه المصلحة العامة - (ملحق للفقرة ٣٠٩). فما يهم، إذن، فى انتخابات أعضاء مجلس الطبقات أو الفئات هو ما إذا كانوا مؤهلين لا ما إذا كانوا قد انتخبهم الشعب مباشرة على نحو كُلى » .. (قارن « فلسفة الحق » فقرة ٣٠٣ وفقرة ٣٠٨). والواقع أن هيجل نفر من الاقتراع الكلى، وقدّم نظاماً يُنتخب فيه نواب عن الجماعات الاقتصادية الاجتماعية الكبرى. وأمثال هؤلاء النواب لديهم إدراك عظيم لحاجات واهتمامات وظروف القطاعات المختلفة للمجتمع.

ثانياً: يشارك المواطن على نحو مباشر فى العملية السياسية عن طريق التصويت العلنى بإبداء رأيه الشخصى الخاص فى المسائل المتعلقة بشؤون الدولة: «تعتمد حرية الأفراد الذاتية الصورية على أنهم يكونون آراءهم الخاصة وأحكامهم الشخصية، ويُعبرون عنها فضلاً عن توصياتهم فى شؤون الدولة. وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعى فيما نطلق عليه اسم «الرأى العام» الذى يرتبط فيه ما هوكلى وجوهرى، وحق بضده، أعنى بما هو جزئى وبآراء شخصية للكثرة أو المجموع (فقرة ٣١٦) وهكذا نجد أن «الرأى العام» - كما عبرنا الآن تواً عن ذلك - خليط من الكلى والجزئى، من العقلى واللاعقلى، من الجاد والتافه. إذ يُعبر عنه الأفراد المختلفون فى درجة ذكائهم ومزاجهم، واهتماماتهم وبواعثهم. وهذا يظهر لنا على أن الرأى العام يبدو أمام الحكومة بطريقة غير منظمة. لكن الدولة ينبغى أن تؤدى عملها فى جو من النظام والتخطيط الفكرى. وبالتالى ينبغى انتقاء تلك الأفكار أو الآراء التى تعبرأعظم تعبير عن المصلحة العقلية للمجتمع ككل. وما هو هام فى ذلك الانتقاء أو الاختيار ليس مَنْ يعبر عن هذه الفكرة أو ذلك الرأى أو عددهم، بل ما هى الفكرة الخيّرة أو العظيمة...؟. عظيم مَنْ يستطيع أن ينظم الحاجة الكلية للشعب!: «فالرجل العظيم فى عصر ما هو الرجل الذى يستطيع أن يضع إرادةعصره فى كلمات، إنه الرجل الذى يتنبأ لعصره بما يريد ثم يقوم بإنجازه. وما يفعله هو قلب عصره وماهيته، إنه يحقق عصره بالفعل. أما مَنْ يَنقُصه الحس الكافى لاحتقار الرأى العام الذى يتجسد فى الإشاعات، فإنه لن ينتج أبداً شيئاً عظيماً». (ملحق للفقرة ٣١٨). وبالتالى فإننا نستطيع أن نحترم الرأى العام أو نحتقره. إننا نحتقره بمقدار ما يتضمن من أكاذيب ومصالح ذاتية. لكننا يمكن أن نحترمه بمقدار ما يتضمن من مصالح حقيقية للأمة: «ومن ثَمَّ فإن الرأى العام هو مُستودَع، لا فقط للحاجات الأصلية والميول الصحيحة فى الحياة العامة، بل أيضاً هو مُستودَع لمبادئ العدل الجوهرية الأزلية، أعنى: المضمون الحقيقى للدستور كله، وللتشريع والحياة الاجتماعية والوضع العام للدولة.» (فقرة ٣١٧).

فمن المعقول فى اعتقادى أن نؤكد أن الدولة عند هيجل، ليست سلطة لا تناقش، وإنما هى - على العكس - تستمد سلطتها من إرادة الشعب؛ لا فقط ما يقوله الناس على نحو مباشر بالتصويت على آرائهم كتابة أو مشافهة، بل أيضاً ما يقولونه بطريق غير مباشر عن طريق السلطة التشريعية. وأيضاً عن طريق حكمة أولئك المواطنين الذين لديهم استبطارات غنية لما هو أفضل للدولة ككل. ولستُ أرى على الإطلاق أية دعوة مدعية أو متغطرسة فى دعوى هيجل بالدولة التى تعرف كل شئ، وتكون لها سلطة عليا فى المعرفة والقوة على مواطنيها. ما يهم هيجل - أساساً - هو الحاجة إلى معرفة مقياس أعلى طبقاً له

(١) يكون الإصلاح ممكناً

(٢) وتكون كرامة المواطن بوصفه شخصاً محفوظة. وهذا المقياس ليس شيئاً آخر سوى صوت العقل. وهذا الصوت لا ينبعث -كما أكدت من قبل - من سلطة دغماتية مطلقة، بل هو باستمرار يراجع ويختبر بواسطة الإشباع المتصل والرخاء المستمر للشخصية البشرية. ومصدره فى التحليل النهائى هو

(١) - التفكير المتأنى.

(٢) - وسعادة المواطن وكرامته بوصفه فرداً بشرياً.

فى استطاعتى أن أقول من المناقشة السابقة، على العكس مما يشير إليه النقاد فى الجزء الأول من هذه الدراسة؛ إن نظرة هيجل إلى المواطن بوصفه فرداً هى حجر الزاوية فى بناء الدولة. والدستور الذى ينبعث من إرادة الشعب هو المبدأ النهائى الذى تنظم أنشطة الدولة ومؤسساتها بناءً عليه؛ ولانشاط، داخل هذا التنظيم سواء أكان قانونياً، أم اقتصادياً، أم دينياً، أم اجتماعياً، أم تربوياً.. إلخ يكون مشروعاً أو له ما يبرره - ما لم يكفل شخصية المواطن وفرديته ويحافظ عليها. ولا يمكن أن ينظرإلى المواطن على أنه يمكن أن تصوغه أو تشكله الدولة؛ لأنه البنية التى ينمو فيها هى أساساً بنية عقلية. كما أن الدولة لا تحدُّ من تطور القوى الطبيعية التى تشكل طبيعته بوصفه موجوداً بشرياً؛ فهو

يوجد كشخص حر.

وليست هذه الحرية ميزة تتحد مع سلوكه الهوائى المتقطع الذى لا هدف له، وإنما تتحد مع ذلك الضرب من السلوك الذى يؤدى إلى تحقيق العنصر البشرى فى وجوده. المعيار الذى يمكن أن يُقاس به هذا التحقق هو قانون العقل. فما هو مشروع فى الدولة التى ينادى بها هيجل « لا يستمد سلطته من القوة على الاطلاق، وإنما يستمدها إلى حد ضئيل جداً من العرف والعادة، وبقوة أكثر، من الاستبصار والحجة » (ملحق للفقرة ٣١٦).

هوامش الفصل الأول

(١) جون بلاميناتز «الإنسان والمجتمع» جـ ٢ ص ٢٦٤.

(٢) جاك ماريتان الفسلفة الخلقية» ص ١٦٣.

(٣) يناقش هيجل بالتفصيل اعتراضته حول فصل السلطات فى الدولة - فقرة ٢٢٧.

(٤) انظر تشارلز تليور «هيجل» ص ٣٧٤.

(٥) «الإنسان والمجتمع» ص ٢٦٨.

الفصل الثانى

الشعب هو مصدر السلطة العليا

إذا تأمل النقاد - بقليل من الصبر - ما قلته فى الجزء الأخير من الفصل السابق، فقد يثير أحدهم الاعتراض التالى: الواقع لا يتضح أمامى- تماماً - ما يقوله هيجل عن الطريقة التى تصبح بواسطتها إرادة الشعب واقعاً فعلياً، أعنى أن تتجسد بواسطة القانون فى الدولة، إذ يبدو أن الشكل الديمقراطى للحكومة هو وسيلة أكثر فاعلية فى تنظيم المؤسسات المختلفة والأنشطة المتنوعة فى الدولة، فما لم يشارك الشعب كأفراد أو فاعلية فى العملية السياسية، فإن إرادتهم سيكون قد تم تجاهلها على الأقل من حيث المبدأ، وإذا ما تجاهل إرادات الأفراد فإن ذلك يعنى أنهم لن يكونوا موجودات تحد نفسها بنفسها، أعنى موجودات حقة. إن الناس العاديين لا ينبغى - فى رأى هيجل - استشارتهم فى سَن القوانين أو صياغتها أو إصلاحها لأن السلطة التشريعية ليست مقصورة على عملية التشريع وحدها، وإنما هى تمتد كذلك إلى الملك ووزرائه. والواقع أن الملك هو السلطة النهائية التى بناءً عليها تُقبل القوانين أو تُرفض. ومن ثَمَّ فإن السؤال الذى يطرح هنا هو: لو ذهبنا - كما ذهب هيجل - إلى أن أساس الدستور هو إرادة الشعب، فكيف يمكن أن يصبح ذلك أمراً عينياً؟! كيف نكون على يقين من أن السلطة القانونية سوف تشرع - بصفة مستمرة - ما هو فى مصلحة الناس؟!

وحتى نرى أن الجواب المباشر على هذا الاعتراض يكون لصالح هيجل. دعنا نسأل: هل يمكن أن يكون هناك مذهب سياسى فى تاريخ الحضارة الإنسانية يشارك فيه كل الناس، أو يمكن لهم أن يشاركوا، فى نظام الحكم..؟ (1). ومن ناحية أخرى، كيف يمكن لشعب فى دولة حديثة أن يشارك فُرادى أو مباشرة فى العملية السياسية؟! وأنا أطرح هذه الأسئلة لا لأنى مهتم بمناقشة الحجج التى تدافع أو تهدم الديمقراطية كنظام سياسى، بل لأننى شغوف بتركيز الانتباه على السؤال المركزى فى هذا الفصل وهو: افرض أن هناك مجتمعاً فى مكان ما، وفى حقبة تاريخية معينة، فكيف يمكن للشعب فى هذا المجتمع أن

يعبر عن إرادته ويؤكدها على نحو فعال؟ ما هو نوع البنية الحكومية التى ينبغى على الدولة إقامتها لتأكيد النمو المستمر للحرية فى حياة مواطنيها؟! أو تحت أى شرط يمكن للمواطن أن يشار؛ فى العملية السياسية بطريقة ما، ويشعر بأعماقه أن له وزناً، وأن الخطط التى تتبناها الدولة تعكس اهتماماته الأصلية بوصفه فرداً؟! إننا قد نبنى وندافع عن شكل من أشكال الدساتير الديمقراطية أو الارستقراطية أو الملكية أو أى شكل آخر ثم نفاخر على الأقل نظرياً بأننا ندافع عن أعظم أشكال الدساتير إنسانية ومنطقية. إن تاريخ النظرية السياسية منذ عصر أفلاطون حتى يومنا الراهن ملئ بهذه الأشكال، غير أن المشكلة التى علينا أن درسها بالنسبة لهيجل أولاً وقبل كل شئ، عندما نحلل الواقع السياسى، ليس ما إذا كان هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكومة مثالياً أو منطقياً تماماً، بل ما إذا كان يزودنا ببنية اجتماعية وجو سياسى يستطيع المواطن أن يوجد بداخله فى ظروف من العقلانية، والأخلاقية، والإبداع، أعنى ماإذا كان يعمل بوصفه فراداً، إن نقد هيجل «لروسوRousseau† » و«فشته Fichte » ولمفكرين على شاكلتهم، هو نقد يقوم أساساً على هذه المقدمة، فهيجل · فى كل حالة – يحلل المبدأ الأساسى الذى يدافع عنه الفيلسوف؛ ليرى فحسب:

١ – ما إذا كان هذا المبدأ سليماً من الناحية الفلسفية.

٢ – وهل يزود المواطن بفرصة؛ ليحقق ذاته كفرد.

وسوف أناقش فى الفصل الحالى الحجج الرئيسية التى قدمها هيجل ضد جوانب معينة فى الكل الديمقراطى للحكومة، وبناء على هذه المناقشة سوف أتقدم إلى دراسة نقدية للسبب الذى جعل هيجل يبنى الشكل الدستورى للحكومة الذى دافعتُ عنه فى الفصل الأول.

وهنا سوف أذهب إلى أن :

١ – نسيج العملية التشريعية وغايتها هو المصلحة العامة للشعب.

٢ – داخل الإطار السياسى الذى يمتدحه هيجل يستطيع الشعب أن يعبر

ولابد له أن يفعل ذلك – عن حاجاته، ومطالبه، ورغباته، للسلطة التشريعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

٣ – السلطة النهائية التى تَسنُ القوانين للبلاد هى الدولة بوصفها سلطة ذات سيادة.

– ١ –

لابد لنا، أولاً، وقبل كل شئ، ونحن نناقش نقد هيجل للديمقراطية أن نركز الانتباه على ثلاث أفكار رئيسية فى نظرية « روسو » عن الدولة. وسوف أفعل ذلك – ببساطة – لأن هيجل كان يضع « روسو » فى ذهنه – أساساً – وهو يسوق هذا النقد(٢).

أولاً: الدولة هى اتحاد من البشر يوافق فيه العضو بإرادته على التنازل عن حقوقه للجماعة ككل من أجل البقاء والرخاء، ووحدة هذه الحقوق هى التى تُنتج ما يسميه روسو «بالإرادة العامة General Will ». وهذه الإرادة العامة هى المبدأ الأساسى فى الدولة. والشعب فى مجتمع تحكمه الإرادة العامة، وهو شعب حر؛ لأنه:

١ – مادام كل فرد تنازل عن جميع حقوقه للكل، فلن تكون لأحد حقوق زائدة أوقوة يسيطر بها على الآخرين.

٢ – مادام كل فرد يقدم نفسه للجماعة ككل، فإنه يقدم نفسه إلى « لا أحد » (أى لا يقدم نفسه لإنسان معين). وبالتالى فهو لا يقدم نفسه إلا إلى الإرادة العامة التى هى إرادته الخاصة. وهكذا فإنه عندما يطيع فإنه فى الواقع يطيع نفسه.

٣ – ليس ثمة مبرر من حيث المبدأ لأى شخص أن يغتصب حقوق الآخرين، لأنه مادام « كل إنسان يقدم ذاته كلها، فإن الوضع عنده مساوٍ لكل إنسان آخر، ومادام الوضع مساوٍ لكل إنسان آخر، فليس للإنسان مصلحة فى

أن يجعل هذا الوضع ثقيلاً ومتعباً بالنسبة للآخرين » [٣].

ثانياً: الدولة هى السيد، وبعبارة أخرى هى المصدر النهائى للسلطة السياسية [٤] غير أن السيادة تستمد وجودها من قداسة العقد الذى شكل الأفراد بناءً عليه دولة أو جمهورية [٥]. ويفرق «روسو» تفرقة واضحة بين «الإرادة العامة»، و«إرادة الكل أو الجميع». فالأولى تعتمد على المصلحة العامة التى هى مشتركة بين الناس ككل، بوصفهم يشكلون جماعة. أما الإرادة الثانية فهى تعتمد على المصالح الجزئية الخاصة، وهى مصالح ذاتية، وليس من الضرورى أن يشترك فيها كل مواطن. وهكذا نجد أنه مادامت الإرادة العامة تستهدف رخاء الدولة كلها، بصفة عامة، فإنها وحدها تستطيع أن تقود سلطات الدولة وتوجه قواها نحو الغاية التى من أجلها أنشئت، وأعنى بها: «الصالح العام» [٦]. ويقوم ذلك على الزعم بأنه «على أساس الصالح العام فقط ينبغى أن يحكم المجتمع» [٧]. ومن ثم «فإن السيادة بما أنها ممارسة الإرادة العامة فحسب، فلا يمكن التنازل عنها أبداً، وأن السيد الذى هو الوجود الجمعى فحسب لا يمكن إلا أن يمثل بذاته، فالسلطة يمكن تحويلها تماماً، أعنى: التنازل عنها. أما التنازل عن الإرادة فذلك غير ممكن» [٨]. غير أن السؤال الذي ينبغى علينا أن نطرحه هو: كيف تصبح الإرادة العامة عينية وحية تعيش فى قلب المجتمع؟! إنها تصبح عينية بواسطة مجموعة كاملة من القوانين، أعنى من خلال الدستور الذى ينظم المصالح العامة للمجتمع. وينبغى على المشرع – وهو يسن هذه القوانين – ألا يضع فى ذهنه «الكلى بما هو كذلك» أو الخير فى ذاته، بل فقط المصلحة الحقيقية للمجتمع على نحو ما يوجد فى مكان معين وزمان محدد.

ثالثاً: الحكومة هى قوة عامة: «إنها هيئة وسط تقوم بين الذوات والسيد الحاكم من أجل الاتصال المتبادل بينهما وموكول لها تنفيذ القوانين، وتدعيم الحرية المدنية، والحرية السياسية، سواء بسواء [٩]. وفى استطاعتنا أن نرى من هذا التعريف (فى الحال) أن وجود الحكومة لا يتم تبريره بناء على عقد يبرم بينها وبين الناس. وإنما هو تفويض: «وظيفة يقوم فيها موظفو السيد الحاكم

البسطاء بممارسة السلطة باسمه، تلك السلطة التى أوكلها السيد إليهم، وفى استطاعة السيد أن يحدها أو يعدلها، أو يسحبها منهم وقتما يشاء مادام التنازل عن مثل هذا الحق يتناقض مع طبيعة الجسم الاجتماعى، ويتعارض مع هدف المجتمع » (١٠). وبالتالى فإن السلطة التشريعية هى وظيفة الشعب. لكن هل يحق للشعب - بناء على هذا المبدأ - أن ينشر قوانين جديدة؟ إن المهمة الأساسية للجمعيات الشعبية هى عند روسو تشريع القوانين التى تعبر عن الإرادة العامة. ينبغى ألا ننظر إلى نواب الشعب على أنهم « ممثلين » ؛ لأن الإرادة العامة لا يمكن تمثيلها، ولكنهم وكلاء. ومن ثم فعندما تكون هناك حاجة إلى قانون جديد، أو صياغة، أو تعديل قانون قديم، فإن من واجب مجلس الشعب أن يكشف عن هذا القانون الجديد، أو تغير القانون القديم؛ حتى يكون معبراً عن الإرادة العامة. وفى مثل هذه الجمعية أو المجلس ليس من المألوف أن يتفق النواب بالإجماع على ما يقبلون أو يرفضون من قوانين، فعندما يحدث شئ من ذلك يؤخذ بصوت الأغلبية. لكن فى استطاعة المرء أن يتساءل: هل تستطيع أن تحدد مشروعية القانون بأصوات الأغلبية؟ إذ لو كان للأقلية رأى مخالف، وإذا لم توافق هذه الأقلية على الأخذ بالقانون المعين، فلن تشعر بأنها حرة عندما تضطر إلى العمل بناء على هذا القانون فيما بعد. ولقد كان « روسو » على وعى بهذه المشكلة، وإن كان يعتقد أن المشكلة كلها قد طرحت طرحاً خاطئاً؛ لأنه: عندما يقترح قانون ما فى مجلس الشعب، فإن ما يسأل عنه الأعضاء ليس هو - على وجه الدقة - أيرفضون أم يوافقون على هذا الاقتراح، بل ما إذا كان هذا الاقتراح يتفق أو لا يتفق مع الإرادة العامة التى هى إرادتهم، ويعبر كل عضو من الأعضاء عن رأيه فى هذا الموضوع عن طريق الاقتراع والتصويت، ويتم إعلان رأى الإرادة العامة بعد فرز الأصوات. ومن ثم فعندما يعارض رأى منتشر ما أراه أنا، فإن ذلك لا يبرهن على شئ سوى أننى كنت مخطئاً، وما أعتقده يخالف الإرادة العامة » (١١). ويفترض ذلك مقدماً بالطبع أن « جميع خصائص الإادة العامة لا تزال موجودة عند الأغلبية.. وعندما تكف هذه الخصائص عن الوجود، فإنه لن

يكون هناك بعد ذلك أى ضرب من الحرية، بغض النظر عن الجانب الذى تتحدث عنه » [١٢].

- ٢ -

يتفق هيجل مع روسو فى أن المبدأ الأساسى فى الدولة ليس هو غريزة التجمع، ولا هو سلطة الهيئة، وإنما هو بالأحرى: الإرادة العامة للشعب، وهذه الإرادة ينظر إليها على أنها المبدأ، المبدأ العقلى الكلى «الذى يشكل الفكر صورته ومضمونه فى آن واحد» (فلسفة الحق فقرة ٢٥٨) والغاية، كما سبق أن رأينا، هى المصلحة المشتركة، وليس مصلحة هذا الشخص أو ذاك، أو هذه المجموعة أو تلك. غير أن هيجل يشكو من أن روسو - لسوء الطالع - تخلى عن فكرة الإرادة هذه وأحل محلها ما يسميه «إرادة الجميع» فهو (أى ورسو) ينظر إلى الإرادة فى صورة معينة فحسب. وهى: الإرادة بوصفها فردية. ولكنه لم ينظر إلى الإرادة الكلية على أنها العنصر العقلى المطلق فى الإرادة، بل فقط على أنها إرادة عامة صدرت عن هذه الإرادة الفردية على نحو ما تصدر عن إرادة واعية. وكانت النتيجة أنه ردّ وحدة الأفراد فى الدولة إلى التعاقد، أعنى أنه رد هذه الوحدة إلى شئ يقوم على إرادتهم التعسفية، وآرائهم الظنية، ورضاهم الصريح الصادر عن الهوى.. (فقرة رقم ٢٥٨)، والآن: إذا كان المبدأ الأساسى فى الدولة ليس هو الإرادة العامة كشئ كلى وعقلى، وبعبارة أخرى: إذا كان القانون الذى ينبغى علىّ أن أطيعه، لا يعبر عن إرادتى العاقلة، بل عن الإرادة التعسفية لغالبية المجتمع الذى أنتمى إليه - فلن أكون - عندئذ - حراً. لقد كان «روسو» قد قدم فى كتابه «العقد الاجتماعى» (الكتاب الأول: الفصل السادس والسابع، والكتاب الثانى: الفصل الأول والثانى والثالث (تصوراً للإرادة بحيث تكون عامة وعقلية فى آن واحد، إرادة لا يمكن أن تغترب أو يتنازل عنها أو تقسم، ولا يمكن أن تخطئ، إرادة تعلو فوق الرغبات والقيم والمصالح الخاصة بالناس كأفراد

جزئيين. هذه الإرادة تستهدف المصلحة العامة للكل. وهذه المصلحة لا يمكن أن ينظمها أى عضو خاص فى المجتمع. ومن ناحية أخرى فإن ورسو فى مناقشته للقانون وللشرع يؤكد مراراً أن الناس ليسوا أفضل قضاة أو حكام لما هو خير لهم، أو لما هو فى صالحهم: «كيف يمكن للحشد الأعمى، الذى لا يعرف ما يريد، فى الأعم الأغلب؛ لأنه نادراً ما يعرف ما الذى فى صالحه - كيف يمكن لمثل هذا الحشد أن يأخذ على عاتقه مهمة هائلة وبالغة الصعوبة مثل نظام التشريع هذا ؟!» (١٣). وهذا هو السبب فى أن مثل هذا الحشد يحتاج إلى شخص ذى حكمة أعلى؛ ليصوغ لهم القوانين، أو؛ ليكتب الدستور» إن اكتشاف أفضل القواعد فى المجتمع التى تناسب أمة ما سوف يحتاج إلى قدر أعلى من الذكاء أو العقل يُمَكّنه من رؤية انفعالات الناس كلها، وإن لم يخبر شيئاً منها، عقل لا علاقة له على الإطلاق بطبيعتنا، ومع ذلك فهو يعرفها معرفة دقيقة، عقل سعادته مستقلة عنا، ومع ذلك فإنه يتطوع للعناية بسعادتنا. وأخيراً عقل يعد لنفسه مجداً مقبلاً مع مرور الزمن، وفى استطاعتنا أن يعمل فى قرن وأن يستمتع بالمكافأة فى القرن التالى. إننا سنحتاج للآلهة لإعطاء القوانين للناس» (١٤).. لكن «روسو» عندما يصل إلى مناقشة السلطة التشريعية أو المجلس الذى يقوم بمهمة تنظيم قوانين السلوك الاجتماعى، فإننا نراه يؤكد أن قبول القانون أو رفضه إنما يتم عن طريق أغلبية الأصوات، وهو يصرُّ على أن المجلس لابد أن يمثل الإرادة العامة. ومع ذلك فإن ما ينظر إليه هذا المجلس على أنه قانون إنما تقرره - مع ذلك - إرادة الأغلبية، أعنى إرادتهم التعسفية، وآرائهم، ومواقفهم التى تعبر عن أهوائهم». ومن ثم فإن علينا ألا نوافق على ما يقوله . أفينيرى S. Avineri من أن هيجل أخطأ فى فهم معنى التفرقة التى أقامها روسو بين «الإرادة العامة La Volonte Generale» و«إرادة الكل أو الجميعLa† Volonte de Tous» إذ من الواضح أن هيجل يرى فى «الإرادة العامة» عند روسو تجمع خالص من إرادات الأفراد. وأنه تغاضى عن واقعة أنها تمثل مجتمعاً أعلى - مستوى موجه من الوعى - تتحاوز الإرادة «الدنيا» التى كانت

تتجه نحو غايات فردية خالصة(١٥). إلا أن هيجل كان على وعى كامل بتفرقة روسو بين الإرادة العامة وإرادة الكل أو الجميع، لكنه كان على وعى أيضاً أن روسو يرد فكرة الإرادة العامة إلى فكرة إرادة الكل أو الجميع (١٦).

ومن هنا، فإنه على الرغم من أن روسو قد صاغ مبدأ عقلياً للدولة، فإن هذا المبدأ ظل مجرداً، وغير مؤثر أو فعال فى تنظيم أحوال الناس. إن العقد الاجتماعى الحقيقى، وهو العقد الذى يعمل – بالفعل – لا يعبر عنه فيما يبدو عن طريق الإرادة العامة، وإنما عن طريق العقد الذى تقيمه إرادة الكل أو الجميع. ولقد فشل روسو فى تقديم مبدأ يمكن عن طريقه توحيد الإرادتين معاً «ولهذا السبب، فإنه عندما انعقدت السيادة لهذه النتائج المجردة وكانت لها السلطة، استطاعت لأول مرة فى التاريخ البشرى أن تقدم المشهد الهائل لتقويض دولة عظمى قائمة بالفعل، وإعادة بنائها بالكامل من البداية على أساس الفكر الخالص وحده، بعد تدمير ما هو قائم. وكانت إرادة الذين أعادوا تأسيسها تستهدف إعطاءها ما زعموا أنه الأساس العقلى الخالص، لكنهم لم يستخدموا سوى تجريدات فحسب، وكانت الفكرة ناقصة فى ذلك البناء، وانتهت التجربة بالوصول إلى الحد الأقصى من الرعب والإرهاب» (فلسفة الحق فقرة رقم ٢٥٨) (١٧).

النقطة الهامة فى هذا النقد هى أن الفكرة المجردة للإرادة العامة ليست مجدية فى إصلاح، أو إعادة بناء دولة قائمة موجودة بالفعل. إن المهمة الأساسية للنظرية السياسة الكاملة هى: المساعدة فى بناء ما هو موجود فعلاً، وبلوغ العقلانية هو: عملية إنجاز تدريجة. إنه لمن الخطأ أن نعتقد أن دولة ما يمكن بناؤها على أساس الفكر الخالص وحده. إن العيوب، والنقائص، والمظالم، والأخطاء الفادحة فى دولة ما يمكن عرضها أو إدانتها، غير أن الواقع الحقيقى للدولة لا يمكن إنكاره أو طمسه. فضلاً عن ذلك فإن تأسيس الدولة على فكرة العقد وحدها منذ البداية لا يؤدى فى الواقع إلى تنظيم جيد للدولة، أو يجعلها تعمل بسهولة أكثر. بل على العكس إنه ينتج فحسب جسماً سياسياً مفكك التنظيم؛ ذلك لأن العادات والقيم ومصالح المجتمع، وهى التى تشكل قلب

دستوره، تنمو بالتدريج. إنها تنشأ فى ظروف وجودية للشعب فى فترة تاريخية معينة. ولابد أن أضيف هنا - فى الحال - أن هيجل لا يعنى بذلك أن يقول: إنه لا يمكن أن يكون هناك- ولا ينبغى أن يكون هناك - مثل أعلى يعلو فوق الواقع الفعلى. وإنما لابد أن يكون هناك فى داخل الدولة - على نحو ما سوف أبين فيما بعد فى شئ من التفصيل - مبدأ حيى - يُسهل تحقق المثل الأعلى فى حياة الناس. وهذا المبدأ غائب فى النظرية السياسية عند روسو؛ فهو يرى أن الدولة تتألف من سلطتين أساسيتين: السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية. أما الحكومة فهى بوصفها سلطة تنفيذية عبارة عن وسيط بين الحاكم والناس. غير أن السيد الحاكم يصبح عينياً فى الإرادة العامة- أعنى - فى الدستور؛ فالشعب وحده هو المخول فى تشريع القوانين كلها. ولقد أدى نفور «روسو» من الاعتراف بأية سلطة أخرى تساعد فى سن القوانين - أدى به بالضرورة إلى منح مجلس الشعب سلطة كاملة فى سن جميع القوانى، وهذا هو السبب الرئيسى الذى اضطره - فى نهاية الأمر - إلى رد الإرادة العامة إلى إرادة الكل أو الجميع.

إن الإيمان بفكرة مجردة عن الإرادة العامة يؤدى إلى نتيجة غير مرغوب فيها، وهى أن حرية الفرد لن يُنظر إليها بعين الاعتبار؛ ذلك لأنه إذا ما كانت الإرادة العامة هى السيد الحاكم، وهى بما هى كذلك لا يمكن تقسيمها، أو التنازل عنها، كما أنها لا يمكن أن تخطئ، فإنه لابد أن ينتج عن ذلك أن كل عضو فى الدولة لابد أن يُخضع إرادته لها خضوعاً تاماً. ويوضح «روسو» هذه البداية توضيحاً تاماً بقوله: إن الإرادة الفردية أو الخاصة- فى التشريع الكامل - ينبغى إلغاؤها، إما الإرادة المشتركة للحكومة فهى ثانوية جداً، لأنها تابعة لها تماماً، وبالتالى فإن الإرادة العامة سوف تكون هى المسيطرة على الدوام، فهى القاعدة الفردية والوحيدة لجميع القواعد الأخرى» [١٨].. لكن إذا ما كانت غاية الدولة هى حرية الفرد، وإذا كان هذا الفرد لا يشارك - على الأقل من حيث المبدأ - فى العملية التشريعية، وإذا كانت إرادته الفردية - من ناحية أخرى - قد تم تجاهلها، فإن أى ادعاء يزعم وجود حريته لابد أن يكون عندئذ خرافة وليس

حقيقة. ولقد كان هيجل - فى تصورى - على وعى تام بهذا الضعف الموجود فى فكرة روسو عن الإرادة العامة، ومع ذلك فإنه يصر في نفس الفقرة التى يناقش فيها هذه الفكرة على أن العقلانية إنما توجد فى الدولة بطريقة عينية عندما تتحد الحرية الموضوعية، أعنى الحرية الموجودة ضمناً فى الكلى - فى الإرادة العامة- مع الأفراد الذاتية، مع حرية الإرادة الجزئية الخاصة (فقرة ٢٥٨). غير أن الإرادة العامة تصبح عينية فى مجلس الشعب، أعنى فى العملية التشريعية، وهذه العملية هى قلب ما يسمى - عادة - بالعملية الديمقراطية، إذ من المنتظر أن يعلن الشعب فيها إرادته، ويُنظم هذه الإرادة كقانون، وأن ينظر إلى القانون على أنه قاعدة للسلوك الاجتماع، لكن ينبغى علينا أن نسأل: تحت أى ظرف؟! وما هى الشروط التى تجعل مجلس الشعب يصل إلى مضمون حقيقى للإرادة العامة؟! هل الشعب مؤهل أو فى مركز يسمح له بأن يكتشف الصالح العام؟! وأنا أطرح هذه الأسئلة لسببين: الأول: أنها تضع مشكلة الحرية فى مركز بارز أو بؤرة حادة. الثانى: هو أن منهج التنسيق وتحقيق الإرادة يمثل عند هيجل مشكلة مركزية فى النظرية السياسية؛ لأنه لو كانت غاية الدولة هى الحرية، لكان ينبغى علينا أن نفسر لا فقط معنى الحرية، بل أيضاً الشروط التى تكون فيها ممكنة. ودعنا الآن نسأل مرة أخرى: هل الإطار التصورى الذى حلل فيه «روسو» مفهوم الإرادة العامة، والطريقة التى تتحقق بها هذه الإرادة كاف على نحو عينى؟! يجيب هيجل عن هذا السؤال بالنفى. والسبب هو ما سوف أعرضه فيما يلى:

لقد سبق أن رأينا أن الشعب عند «روسو» هو السيد، وإرادته هى مصدر السلطة السياسية: وهذه المقدمة تكمن فى إصرار «روسو» على أن السلطة التشريعية لابد أن تكون مقصورة على الشعب فى صورة جمعيات شعبية أو مجالس شعبية. وفى هذه الجمعيات يصوت الناس ويقترعون على هذه القوانين التى تعبر عن الإرادة العامة: إرادة الشعب ككل. وهذه المهمة لا يمكن أن نوكلها إلى ممثلين لسببين:

الأول: لابد أن يكون الشعب مؤهلاً للحكم على مصالحه العليا.

والثانى: لا يمكن أن تكون إرادة الفرد ممثلة. ومن ثم فإن الشعب فى تشريعه لقانون يحتاج إليه لابد أن يكون حاضراً. وأن يقرر كل فرد من أفراده بعد تأن وتشاور مدروس ما هو نافع وما هو غير نافع فى هذا القانون المقترح. وتبدو هذه الطريقة فى الاستدلال - لأول وهلة - جذابة ومقنعة؛ لأنها تؤكد سيادة الشعب بطريقة أصلية، كما أنها تُعد كذلك مؤثرة وفعالة بالنسبة لإمكانية الحرية، غير أن هيجل يرفضها للأسباب التالية:

أولاً: «القول بأنه ينبغى على كل فرد، وعلى كل شخص أن يشارك فى المداولات واتخاذ القرارات فى الأمور السياسية ذات الأهمية العامة على أساس أن هؤلاء الأفراد جميعاً أعضاء فى الدولة، وقضاياها هى قضاياهم جميعاً، وأن من حقهم أن يتم ما يتم بعلمهم وإرادتهم - هذا القول يرادف الاقتراح بوضع عنصر الديمقراطية بدون صورة عقلية داخل الكيان العضوى للدولة، فى الوقت الذى لا تكون فيه دولة إلا بفضل امتلاكها لهذه الصورة إذ بها وحدها تصبح الدولة كياناً عضوياً» (فلسفة الحق فقرة ٣٠٨). وما يقصده هيجل عندما يقول: إن فكرة الحكومة الشعبية تنقصها الصورة العقلية هو أنها تتجاهل ذلك الجانب من الدولة الذى تكون فيه كلاً عضوياً، وأن الأفراد الذين تتألف منهم هم إرادات فردية عينية «الدراسة العقلية للموضوع، أعنى الوعى بالفكرة، هى عينية، وهى بذلك تتحد مع المعنى العملى الأصيل...» (المرجع نفسه) فالمواطن فى الدولة ليس مجرد عضو أو مجرد تجربة، وليست الذات «ذات بعد واحد» - إذا ما استعرنا مصطلح هربرت ماركيوز الشهير - من كل وجه، ممكن، وليست إرادتهم بعبارة أخرى متجانسة(١٩). فالدولة هى كل عينى، وهى بما هى كذلك، تتألف من جماعات، وطبقات، وتجمعات أو نقابات. ومهما يكن ما يشعر به الفرد، أويفكر فيه، أو ما يفعله فهو لابد أن يعكس مصالح لجماعة التى ينتمى إليها. وهكذا نجد أن المواطن ليس مجرد مصلحة كلية أو وعى يشارك فيه بقية المجتمع، فهذا الوعى وتلك الارادة يتخليان عن فراغهما ويكتسبان مضموناً وواقعياً فعلياً حياً، وإذا

امتلاً بالجزئية، والجزئية تعنى اليقين بوصفه جزئياً ووضع الطبقة الجزئى » (فلسفة الحق فقرة ٣٠٨) وما يؤكده هيجل هنا هو أنه لمن الخطأ الفادح أن نعتقد أنه ربما كان من الممكن فى أى مجتمع (*)، لجميع أعضاء ذلك المجتمع أن يدافعوا بالإجماع وبالتساوى عن مسألة معينة أو اقتراح محدد ؛ لأن الناس - منذ البداية - يوجدون كأفراد وجماعات تشارك فى أفكار ومصالح معينة (٢٠). والشخص لا يحقق نفسه كفرد إلا بقدر انتمائه إلى تلك الجماعة. ومن هنا فإن الشخص المفرد يبلغ تحققه الفعلى ومصيره الحسى نحو الكلية عندما يصبح عضواً فى نقابة أو جمعية ما.. إلخ. (فقرة ٣٠٨). ولابد أن ترتد الدولة لى مستوى ذرى ومجرد، ويصبح الشعب « كثرة »، وهو بما هو كذلك يوجد كتجمع أو كتلة لا شكل لها، وبالتالى لا يمكن لاضطرابها أو نشاطها إلا أن يكون بدائياً، غير عقلى، همجياً ومخيفاً..» . (فلسفة الحق فقرة ٣٠٣). وإذا ما حدث ذلك كفَّت الدولة عن أن تكون لها إرادة أو وحدة هدف، بل إنها - بدلاً من ذلك - سوف تقع تحت رحمة الإرادات الجزئية والاهتمامات الخاصة. ويركز هيجل بقوة على هذه النقطة عندما يناقش إمكان اختيار الملك بواسطة الشعب على نحو مباشر: «أنا أقصد بالملكية عن طريق الاختيار أنه من طبيعة العلاقة بين الملك والشعب أن يترك القرار النهائى للإرادة الجزئية، ومن ثم يصبح الدستور إنتخابياً

(*) قارن ماقوله هيجل « إذا قلنا إن قوام الحريه هو اتفاق الأفراد جميعاً في الدولة علي تنظيماتها فإنه من الواضح أننا في هذه الحاله لم نتأمل إلا جانبها الذاتي فحسب، والنتيجه الطبيعيه لهذا المبدأ هي أنه لايمكن لأي قانون أن يكون صحيحاً أو صالحا بدون موافقه الجميع. وقد نحاول تجنب هذه الصعوبه بالقول بأن الأقلية لابد أن تذعن للأغلبية، أعني الاغلبية هي التي تكون لها الغلبة». «العقل في التاريخ» ص ١١٥من ترجمتنا العربية - العدد الأول من المكتبة الهيجلية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣الطبعة الثالثة (المترجم).

موجزاً Elevtion Compact (أو ميثاق الاستسلام Wahi-Kapitalation (*)). أعنى التنازل عن سلطة الدولة لكى تسقط فى يد الإرادة الجزئية، ويكون نتيجة ذلك أن تتحول الوظائف الجزئية فى الدولة إلى ملكية خاصة، وأن تضعف سيادة الدولة، وتضيع، وفى النهاية تتفكك الدولة من الداخل ويتم غزوها وهزيمتها من الخارج » (فلسفة الحق فقرة ٢٨١).

ثانياً: الزعم بأن كل شخص ينبغى أن يشارك فى المهمة التشريعية للدولة يفترض سلفاً: « إن كل فرد يجد نفسه فى بيته فى هذه المشاركة، وتلك فكرة بالغة السخف – وإن كانت شائعة – وكثيراً ما نسمع الناس يرددونها. إذ يمكن لكل منا أن يجد فى الرأى العام مجالاً مفتوحاً يستطيع أن يُعبّر فيه عن آرائه السياسية الشخصية الخالصة وجعلها قيمة (فلسفة الحق فقرة ٣٠٨) ويصف هيجل فى كتابه «العقل فى التاريخ » هذا الافتراض المسبق بأنه زائف وخطر (**) لأنه « عندئذ يمكن لكل فريق شعبى أن يزعم أنه الشعب، فى حين أن ما يشكل الدولة هو فى الواقع العقل المتمرس وليست القرارات الشعبية » (٢١). ويصر هيجل هنا على أننا ينبغى أن نفرق بوضوح بين ما يريده الشعب بالفعل، وقدرته على إرادة الكلى. فقد يتفق الناس فى مجلس الشعب على قانون معين، لكن ليس ثمة ضمانات فى هذا الاتفاق على أن ما أرادوه هو «الكلى». وإذا ما فشلوا فى أن يريدوا الكلى فإنهم لن ينجزوا سوى نوع واحد من الحرية هو الحرية الذاتية.

(*) كان الأمراء الألمان المؤهلون لاختيار رئيس الإمبراطورية المقدس في القرن السادس عشر يجبرون من يختارون علي قبول مثل هذا الميثاق كشرط لانتخابه، وهم بذلك يظفرون بسيطرة برلمانيه متميزة بالنسبه لكل من الحكومة الداخلية للإمبراطورية المقدسة، وسياستها الخارجيه، وهم بذلك يقيدون سلطة الإمبراطور. (المترجم).

(**) قارن« من الأحكام المبشرة والخطيرة والزائفة القول بأن الشعب وحده هو الذي يمتلك العقل والبصيرة، وهو وحده الذي يعلم ماهي العدالة بذلك لأن كل فريق من الشعب يمكن أن يزعم لنفسه أنه هو الشعب» (العقل في التاريخ)ص ١١٥ دار التنوير بيروت. (المترجم).

غير أن تحديد الكلى أو المصلحة العامة للناس يتطلب «استبصاراً شاملاً فى طبيعة تنظيم الدولة ومتطلباتها» (فقرة ٣٠١) وهذا الاستبصار لا يوجد – فى الظروف العادية – فى أذهان الناس العاديين، لأن بلوغه يحتاج إلى مهارة وجهد وحكمة (٢٢).

ثالثاً: لو ذهبنا إلى أن قوانين الدولة ينبغى أن يقررها الشعب – على نحو مباشر . فإننا نفوض فكرة الدستور نفسها، إذ تصبح الحاجة إلى الدستور زائدة ولا لزوم لها «والتنظيم الوحيد الذى يكون فى اعتباره ما يظهر أنه من ضرورات الدولة، وثانياً أداة أو وسيلة لدعوة أعضاء الدولة معاً للإدلاء بأصواتهم وإجراءالعمليات الحسابية للتعداد، ومقارنة عدد الأصوات بالنسبة للقضايا المختلفة المطروحة، والبت فيها على هذا النحو». (العقل فى التاريخ ص ١١٥ – ١١٦ من ترجمتنا العربية). وتلك سلسلة من النتائج المترتبة على فكرة السيادة

الشعبية، لأن «الدولة» كما سبق أن ذكرنا هى كيان مجرد أساسه الإرادة العامة (٢٣). وبالتالى لابد من ترجمتها بطريقة عينية، وهذه الترجمة هى التى تبرز التنظيمات الاجتماعية والحكومية كلها التى تغدو الحياة الاجتماعية مستحيلة بدونها. إلا أن تعين الإرادة العامة بالتفصيل هى بنية الدستور ذاته: «فالدستور وحده يُكسب التجريد – أعنى الدولة – حياة وحقيقة» (٢٤) وفضلاً عن ذلك فإننا إذا ما تجاهلنا الدستور فإننا فى الواقع نتجاهل مشروعية الكلى والمثالى فى حياة الناس. ولو حدث ذلك فإن أى محاولة للتقدم العقلى أو الإصلاح لابد بالضرورة أن تصل إلى لحظة توقف.

رابعاً: لابد أن يتمتع الشعب بأعلى درجة من الوعى السياسى إذا أردنا للحكومة أن يكون لها دور فعال ومؤثر، وإذا أردنا لها أن تعمل. غير أن هذا المطلب لم يكن متحققاً – فيما يبدو – فى عصر هيجل، وهو يعبر عن هذه الصعوبة بموقف اللامبالاة فى الانتخابات، يقول: «فى استطاعتنا أن نلاحظ بالنسبة لحق الاقتراع الشعبى العام أنه يؤدى – بالضرورة ، ولاسيما فى الدول

الكبرى – إلى حياد الناخبين وعدم اكتراثهم، مادام أن ما يطرح من أصوات ليس له أى مغزى، نظراً لوجود حشد كبير من الناخبين، وحتى إذا ما قدرنا حق التصويت تقديراً عالياً عند من لهم مثل هذا الحق، فإن ذلك لا يغريهم بالذهاب إلى مراكز الاقتراع، وهكذا تكون النتيجة أن تنظيماً من هذا القبيل يحتمل جداً أن يسير فى اتجاه لما يستهدفه. أن الانتخاب يقع فى الواقع تحت سيطرة قلة، أو سيطرة مؤتمر جزئى، وبالتالى تحت سيطرة مصلحة جزئية عارضة هى بالضبط ما كان يجب وضعه على الحياد تماماً (فلسفة الحق فقرة رقم ٣١١). وفى استطاعتنا أن نتساءل هنا : لماذا يؤدى الاقتراع الشعبى العام إلى موقف اللامبالاة إزاء الانتخابات..؟! وأنا أطرح هذا السؤال لأنه قد يبدو أن الإدلاء بصوت المرء فى موضوع له مغزى اجتماعى هو التزام سياسى. ولاشك أن هيجل كان يعى هذه النقطة تماماً؛ فهو يرى أن السبب الرئيسى فى موقف اللامبالاة إزاء الانتخابات هو – كما سبق أن أشرت الآن تواً – نقص الوعى السياسى. وهذا النقص هو نفسه نتيجة لمشكلة أبعد غوراً وهى أن معظم الناس ليس لديهم تصور عميق أو إحساس جوهرى بالحرية. فهم يتصورون الحرية على نحو مجرد ، أعنى بوصفها نشاطاً للرضا أو الإشباع الشخصى. لكن لكى يكون المرء حراً حرية كاملة، فإنه لابد له من أن يكتسب المهارة والفهم فى تحقيق الكلى فى تجربته الشخصية. ولن يحدث ذلك إلا إذا رأى الشخص مصيره بوصفه إنجازاً متكاملاً لحياة الدولة بوصفها الكلى العقلى.

– ٣ –

يتفق هيجل – إذن– مع روسو فى أن الدولة لكى تكون حرة لابد أن تعبر عن الصالح العام وتحققه، أو عن الإرادة العامة للشعب، لكنه يختلف معه فى الكيفية التى تتحقق بها هذه الإرادة، والطريقة التى ينظم بها مضمونها بحيث تصبح قانوناً مشروعاً. فعلى حين يصر روسو على أن الشعب ككل لابد أن يشارك على نحو مباشر فى العملية التشريعية؛ لأنه كشعب له السيادة، فإننا نجد

هيجل يعتقد أن هذا الإجراء غير عملى. ولا يضمن التحقق التدريجى للإرادة العامة بوصفها عقلياً فى حياة الكل.

المشكلة المركزية فى النظرية السياسية عند هيجل ليست فى أن نتبنى شكلاً ديمقراطياً أو أرستقراطياً أو ملكياً للدستور، وإنما «أن نعرف ما هو الدستور الأفضل، أعنى ما هو التنظيم، وما هى الترتيبات، وما هى طريقة استخدام قوة الدولة التى تكفل تحقق غاية الدولة بصورة مؤكدة» (*). ومن هنا فلابد لنا أن نسأل إذا ما كانت غاية الدولة هى الحرية فما هو التنظيم السياسى الذى يؤدى أكثر من غيره إلى تحقيق تلك الغاية؟ لقد كتب هيجل يقول: «ما يسمى بالدستور النيابى هو ذلك الشكل من أشكال الحكومة الذى نربط بينه وبين فكرة الدستور الحر، وتلك فكرة أصبحت من الأحكام المسبقة المتأصلة، فالشعب والحكومة طبقاً لهذه النظرية منفصلان (**). وينبغى علينا أن نضيف فى الحال أن هيجل عندما يتحدث عن التمثيل النيابى فإنه يقصد التمثيل غير المباشر: «إنه ما دامت دولنا كبيرة، ومادام المواطنون كثيرون، فإن هؤلاء الأخيرين، بما أن إبداء الرأى المباشر أصبح مستحيلاً، فلابد أن يعبروا عن إرادتهم بالنسبة للقرارات التى تمس مصالحهم المشتركة لا بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، بواسطة ممثليهم، أعنى: الشعب»(***).

قد يعترض معترض هنا فيقول: كيف يمكن للفرد أن يُمثل بطريقة غير مباشرة؟ وعلى الرغم من أننى سوف أناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد، فإن علينا الآن أن ننظر فى الملاحظة التالية: افرض أن إرادة شخص ما يمكن أن

(*)هيجل «العقل في التاريخ»ص ١١٧ترجمة د .إمام عبد الفتاح إمام العدد الأول من المكتبه الهيجلية دار التنوير بيروت ط٣ عام ١٩٨٣ (المترجم).

(**) « العقل في التاريخ »ص.١٢٠ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، العدد الأول من المكتبة الهيجلية دار التنوير بيروت (المترجم).

(***) (*) نفس المرجع في نفس الصفحة(المترجم).

تمثل بطريق مباشر أو غير مباشر، فما هو الهدف من هذا التمثيل؟ ثم افرض أنها لا يمكن أن تمثل على الإطلاق، ألا يحق لها أن تسعى لبلوغ مصالحها الحقيقية؟ ومن ناحية أخرى ألا تصبح هذه الإرادة حرة عندما تحقق هذه المصالح؟ ومن ثم فإن المشكلة عند هيجل لا يعنى فحسب ما إذا كانت الإرادة يمكن أن يمثلها شخص واحد أم لا أو حتى من الأشخاص، وإنما المشكلة ما إذا كانت المصالح الحقيقية للناس يمكن التعرف عليها وتنظيمها ووصفها فى قانون. وها هنا يمكن أن يعود المعترض إلى الاعتراض من جديد: من هو المخوّل فى رأى هيجل لسن قوانين الدولة؟ يقول هيجل: إن سن القوانين هو من اختصاص السلطة التشريعية. وهذه السلطة هى وظيفة الدولة من حيث مالها من سيادة. غير أن السيادة هى كيان مجرد، إنها التصور المثالى للدولة إنها توجد على نحو عينى فى ثلاث سلطات فى الدولة: سلطة الملك، والسلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية: «الوحدة العضوية لسلطات الدولة تتضمن هى نفسها روحاً واحدة هى التى تقيم الكلى وتبرزه كذلك إلى الواقع العينى وتنفيذه فى آن واحد» (فلسفة الحق فقرة ٢٩٩) وهكذا يؤكد هيجل – على خلاف روسو – أن مهمة سن القوانين ليست مقصورة على السلطة التشريعية، أعنى: مجلس الطبقات أو الفئات، لكنها تمتد فتشمل جميع السلطات فى الدولة. وهذه النقطة معروضة بوضوح فى الفقرة التالية: «السلطتان الأخريان، فى السلطة التشريعية ككل – هما اللحظتان الأوليتان الفاعليتان:

١ – النظام الملكى من حيث إن القرارات النهائية ترجع إليه.

٢ – السلطة التنفيذية بوصفها الهيئة الاستشارية مادامت هى اللحظة التى تملك:

أ – معرفة عينية، ونظرة إجمالية للدولة كلها بجوانبها الجزئية المتعددة ومبادئها الواقعية المقررة تماماً.

ب - معرفة خاصة بما تحتاجه سلطة الدولة. واللحظة الأخيرة فى التشريع هى الطبقات أو الفئاتEstates† (فقرة ٣٠٠). قد يعود المعترض إلى الاعتراض من جديد فيقول: إن وجهة النظر هذه تقوض سلطة الشعب فى تحديد قوانين الدولة؛ لأن المهمة التشريعية عند هيجل هى حكر على الملك ومجلسه الاستشارى، وما لم يتحدث الناس بأنفسهم ويعلنون إرادتهم على نحو مباشر، فلن يكون هناك أى ضمان بأن تعبر القوانين التى شرعت عن مصالحهم الحقيقية. وهذه الحجة خاطئة على الأقل لسببين:

السبب الأول: أن هيجل يؤكد بحسم أن السلطة التشريعية من اختصاص الدولة، أعنى من اختصاص الشعب من حيث هو السيد، غير أن السيادة - كما سبق أن أشرنا من قبل - هى كيان مجرد أو مثل أعلى تجريدى يتحقق ويتحول إلى واقع عينى فى ثلاث سلطات رئيسية، ولو أننا قصرنا التشريع على السلطة التشريعية وحدها فإنا سوف نواجه مشكلتين:

١ - أننا ننهك السيادة المتكاملة للدولة؛ لأن سيادة الدولة تصبح عينية فى ثلاث سلطات حاكمة، واستبعاد واحدة منها سوف يحد من سلطة الشعب فى صياغة القوانين.

٢ - أننا ندعم فصل أو استقلال سلطات الدولة. لقد أكد هيجل مراراً - كما سبق أن رأينا فى الفصل السابق - أنه إذا ما ظلت سلطات الدولة منفصلة فلابد أن يؤدى ذلك إلى تدمير وحدتها. وسوف تلقى الدولة عندئذ نهايتها. «الفكرة التى تسمى باستقلال السلطات تحتوى على خطأ أساسى هو خطأ افتراض أن كل سلطة رغم استقلالها، فإنها تقوم بدور المراجعة على السلطات الأخرى، غير أن هذا الاستقلال يدمر وحدة الدولة، والوحدة هى الأمنية الرئيسية» .(ملحق للفقرة ٣٠٠).

السبب الثانى: إن الزعم بأن «الشعب» ينبغى أن يعلن رغبته فى سن القوانين هو زعم غامض ومضلل، وإذ ما الذى نعنيه بكلمة الشعب» هنا؟ هل

نعنى مثلاً «كل» الناس أو معظمهم؟ يقول هيجل: «تدل عبارة الكثرة أو الجمهور على الكلية التجريبية أكثر مما تدل عليها كلمة «كل» شائعة الاستخدام، فإن قيل أنه من الواضح أن هذا الكل يستبعد فى الحال - على الأقل - الأطفال والنساء.. إلخ. عندئذٍ سيكون من الواضح أكثر أن كلمة «الكل» المحددة تحديداً تاماً، ينبغى ألا تستخدم عندما يكون المقصود شيئاً غير محدد تماماً». (فقرة ٣٠١).

ومن ثم فعندما يتحدث المفكرون السياسيون والنقاد عن الشعب مشيرين إلى المهمة التشريعية - فإنهم فى العادة يقصدون دعوة مجلس الطبقات أو الفئات إلى الانعقاد مفترضين بالطبع

(أ) - أن مندوبى الشعب أو حتى الشعب نفسه لابد أنهم يعرفون أفضل من غيرهم ما فى أفضل المنافع لهم أو ما يتمشى مع خير الشعب.

(ب)- أن إرادتهم لتحقيق هذا الخير بغير شك على أعلى مستوى من النزاهة » (فقرة ٣٠١).

غير أن هذا الزعم خاطئ . . . لماذا؟

يرى هيجل أنه ينبغى علينا أن نفرق بين ما يريده المرء، من ناحية، وبين إرادة الكلى من ناحية أخرى. إن إرادة الكلى التى هى المهمة المناسبة للسلطات التشريعية تتطلب «تفهماً واستبصاراً عميقاً» ومن الخطأ الاعتقاد بأن مجلس الطبقات أو الفئات هو فى مركز يسمح له بتحديد الكلى. ولقد ناقشت هذه النقطة فى القسم الأول من هذا الفصل. لكن ينبغى على أن أضيف هنا أن غايتنا فى التشريع الكلى هى نشر القانون أو إذاعة ذلك النص العام والمتعين فى آن واحد.. غير أن هذه التفرقة ليست دقيقة ولا حاسمة؛ لأن القانون بما هو قانون هو منذ البداية ab initio† شئ أكثر من أمر بحت يصاغ بألفاظ عامة مثل «لا تقتل». بل إن القانون ينبغى بذاته أن يكون شيئاً متعيناً، وكلما ازداد تعينه أصبح مضمونه قابلاً للتطبيق والتنفيذ كما هو، على نحو أسرع...» (فقرة رقم

٢٩٩). ومن هنا فإنه على الرغم من أن القانون قضية عامة فإنها تحمل طابعاً تجريبياً، وبدون هذا الطابع لن يكون من الممكن تطبيقها فى حياة الناس. لكن لكى يستطيع إنسان ما تشريع مثل هذا القانون، فإنه ينبغى أن تكون لديه معرفة شاملة وجامعة بشؤون الدولة، ينبغى أن يكون لديه إدراك عميق بمشكلاتها الداخلية والخارجية. كما لابد له من معرفة تداخل هذه المشكلات وارتباطها بعضها ببعض. وليست المجالس الشعبية فى وضع يمكنها من الحصول على مثل هذا الضرب من المعرفة؛ فهى مؤهلة فحسب لتنظيم ما يريده الشعب بالنقل فى ظروف معينة. ومن هنا فإنه ينبغى عليها أن تعمل كحلقة اتصال، أى؛ كوسيط بين الحكومة والأمة. «يقوم مجلس الطبقات أو الفئات.. Estates بإبراز الأمور العامة إلى الوجود، لا فقط بطريقة ضمنية بسيطة، بل أيضاً بطريقة واقعية فعلية، أعنى؛ إبراز لحظة الحرية الصورية الذاتية إلى الوجود، إبراز الوعى العام من حيث هو كلية تجريبية تعد آراء الكثرة وأفكارها بالنسبة إليه جزئية» (فلسفة الحق فقرة رقم ٣٠١). وبهذا يصبح عاملاً رئيسياً فى ضمان رخاء الشعب وحريته.

غير أن هذه القدرة على رد هذه الخدمة إلى الأمة لا تكمن فقط فى وضعه كممثل عن الشعب، بل فى استبصاره السياسى بصفة خاصة؛

(أ) فى الاستبصار الإضافى للنواب، وهو استبصار يتعلق أولاً بنشاط هؤلاء الموظفين، على نحو ما هم عليه لا من حيث إنهم يقعون مباشرة تحت أعين السلطات العليا فى الدولة، بل نشاطهم بصفة خاصة، من حيث إنهم يعرفون الحاجات الملحة، الحاجات النوعية الخاصة؛ كما يعرفون النقائص والعيوب التى تقع عليه أبصارهم على نحو مباشر.

(ب) كما يكمن الضمان أيضاً فى أنه نتيجة لتوقيع النقد من الكثرة أو الجمهور - ولا سيما النقد العام - يندفع الموظفون إلى تكريس أعظم انتباه نحو واجباتهم، ونحو المشروعات المقترحة، ومن ثمَّ يتعاملون معها وفقاً لبواعث نقية خالصة... (فلسفة الحق فقرة ٣٠١) لقد تعمدتُ اقتباس هذه الفقرة الطويلة حتى

أؤكد أن تعين الكلى يحتاج - عند هيجل - إلى مهارة وخبرة، وحكمة سياسية. وهذا هو السبب الرئيسى الذى جعله يذهب إلى السلطة التنفيذية فى مركز أفضل من مجلس الطبقات أو الفئات للمساهمة فى تشريع القانون. فهى لديها نظرة أكثر عمقاً، وأشد شمولاً، وأعمق استبصاراً.. «ولديها تعود أكثر وألفة أشد بأعمال الحكومة، ومهارة أعظم بهذه الأعمال. وهى قادرة حتى بدون مجلس الطبقات أو الفئات على فعل ما هو أفضل، كما أن لديها القدرة على مواصلة مثل هذا العمل حتى حين يكون المجلس فى دورة انعقاد» (فقرة ٣٠١). وهيجل هنا على وعى بإمكان الاتهام أو الاعتراض بأنه إذا ما أصبح الملك أو السلطة التنفيذية، العامل النهائى فى التشريع، فسوف يكون هناك ميل - على الأقل من حيث المبدأ - نحو الحكم الاستبدادى. غير أن هذه التهمة تفترض أن إرادة التنفيذ سيئة أو أقل جودة من إرادة الطبقات أو الفئات Estates ... ويذهب هيجل إلى أن مثل هذا الزعم: «يمثل نظرة الغوغاء أو الرعاع أو، نظرة سلبية بصفة عامة» (المرجع السابق) فليس فى استطاعتنا أن نسير أمور الدولة على زعم بأن سلطانها المختلفة متناحرة ومتطاحنة بعضها مع بعض، وإلا فسوف يحكم على الدولة إن عاجلاً أو آجلاً بالفشل والإنهيار «موقف السلطة التنفيذية تجاه الطبقات أو الفئات المختلفة ينبغى ألا يكون بالضرورة موقفاً عدائياً، والإيمان بضرورة مثل هذا العداء، هو خطأ مؤسف، فالسلطة التنفيذية ليست حزباً يقف فى معارضة حزب آخر بحيث يحاول باستمرار أن يسبقه وأن يغتصب منه شيئاً.. ولو ظهر مثل هذا الوضع فى الدولة لكان نكبة، ولا يمكن أن يكون علامة على الصحة. (ملحق للفقرة رقم ٣٠١)وفضلاً عن ذلك فإننا ينبغى أن نلاحظ أن غاية السلطة التنفيذية بحكم طبيعتها نفسها هى الكلى، فى حين أن مجلس الطبقات أو الفئات يسير فى عمله بوصفه أفراداً جزئيين. يقول هيجل: «إن مجلس الطبقات أو الفئات يبدأ من أفراد منعزلين، ومن وجهات نظر خاصة، ومن مصالح جزئية خاصة، وبالتالى فإنه يميل إلى تكريس أنشطته نحو هذه المصالح الجزئية والفردية الخاصة على حساب المصالح العامة. فى حين أن اللحظات الأخرى

فى سلطة الدولة تأخذ- على العكس - بوجهة نظر صريحة للدولة منذ البداية، وتكريس نفسها لخدمة الغاية الكلية» (فلسفة الحق: فقرة رقم ٣٠١).

ويعتقد هيجل أنه: «لاكتشاف من أكثر اكتشافات المنطق أهمية، أن تكفَّ لحظة نوعية خاصة - اتخذت موقفاً متطرفاً، عندما اتخذت موقف التضاد - أن تكفَّ عن أن تكون كذلك، وأن تصبح لحظة فى كل عضوى بأن فى الوقت ذاته وسيلة». (فلسفة الحق فقرة ٣٠٢). وهذه اللحظة هى مجلس الطبقات أو الفئات، إنها أداة اتصال أو توسط بين الحكومة والأمة، فعلى حين أن الأولى تستهدف الكلى، فإن الثانية، أعنى مجلس الطبقات تتجه نحو المصالح الجزئية للناس، إن الأمة توجد - من منظور المجتمع المدني - كتجمع للأفراد يسوده الاهتمام بالمصالح الجزئية دون أن يكون لديه وعى برخاء المجتمع بوصفه كلاً عضوياً. غير أن الناس فى الطبقات أو الفئات، بوصفهم أعضاء فى المجتمع المدنى يكتسبون «المغزى السياسى والفاعلية السياسية». «...ومن ثم فهم لا يمكن أن يظهروا فى مجلس الطبقات على أنهم مجرد حشد غير متمايز، ولا على أنهم تجمع يتشتت فى ذراته، بل على نحو ما هم عليه بالفعل، أعنى طبقة تنقسم إلى قسمين: طبقة فرعية (طبقة الزراع) التى تقوم على أساس رابطة الجوهر بين أعضائها، أما الأخرى فهى طبقة التجار والصُّناع بصفة خاصة التى تقوم على أساس حاجات جزئية، والعمل الذى يلبى هذه الحاجات، وبهذه الطريقة وحدها تكون هناك رابطة حقيقية أصيلة بين الجزئى الذى هو فعال فى الدولة وبين الكلى (فلسفة الحق - فقرة ٣٠٣).

على الرغم من أننى أكرر هذه النقطة فإننى أود أن ألفت النظر بشدة إلى الحاجة إلى رؤية الدولة كوحدة منسجمة متناغمة، لا فقط (على نحو ما سوف أقول فى الفصل القادم) بسبب أن الحياة الأخلاقية خارجهاتغدو مستحيلة، بل أيضاً لكى نقيم الدعوى القائلة بأن الشعب هو المصدر النهائى للسلطة السياسية على أساس راسخ. ذلك أن الشعب لا يمكن أن يكون مصدراً لمثل هذه السلطة ما لم يوجد كإرادة موحدة، وما لم يكن هناك إطار يعمل بداخله الجانب

العقلانى العام لهذه الإرادة وهو يُشرّع لهذه الإرادة ويجعلها قانوناً.

- ٤ -

إن الدراسة الموجزة لمثل هذه الإطار - وأعنى به مجلس الطبقات أو الفئات- لابد أن تُلقى المزيد من الضوء على دور الشعب فى العملية التشريعية. والمبدأ الذى ينتظم حوله هذا الإطار هو على هذا النحو الآتى:

المجتمع يختار ممثليه كمجتمع، من ناحية، وكسلطة تشريعية لسن قوانين الأمة كوحدة عضوية، وكوحدة إرادة من ناحية أخرى. فلنناقش ديناميات هذا المبدأ.

يتألف مجلس الطبقات أو الفئات من مجلسين:

المجلس الأول: يمثل طبقة الفلاحين، والثانى يمثل طبقة رجال الأعمال والحرفيين. الطبقة الأولى: «هى طبقة حياتها الأخلاقية طبيعية، وأساسها هو حياة الأسرة، أما من حيث موارد رزقها فهى تعتمد على حيازة الأرض» (فلسة الحق - فقرة ٣٠٥) وتتألف هذه الطبقة من المزراعين والصفوة المتعلمة. وهى طبقة يرث أعضاؤها مركزهم بالميلاد كما يرث الملك العرش. كما أن إشباعهم لحاجتهم الشخصية لا يتوقف على الدولة ولا على الطبقات الأخرى، فهذه الطبقة تمتلك إرادة تعتمد على نفسها، ويسمح لها وضعها الاقتصادى والاجتماعى بأن تكون فى مركز تسهم منه بدور بناء فى رخاء الدولة. يقول هيجل: إن «هذه الطبقة تصلح - بصفة خاصة - لوضع ومعزى سياسى معين، من حيث أن رأسمالها مستقل عن رأسمال الدولة، واضطرات التجارة والصناعة ومسألة الربح والفوائد، وأى حزب فى تقلب الملكية. كما أنها مستقلة كذلك عن تأييد كل من الحكومة أو العامة. وهى محصنة ضد إرادتها الخاصة التعسفية، ذلك لأن أعضاء هذه الطبقة المدعوين للحياة السياسية ليس لهم الحق - كغيرهم من المواطنين - فى التخلص الكامل من ملكتيهم الخاصة بإرادتهم أو التصرف فيها، ولا أن يكونوا على يقين أنها سوف

تؤول لأولادهم بعدهم، وهم الذين يحبونهم حباً متساوياً بقسمة مماثلة» (فلسفة الحق فقرة ٣٠٦). لكن على الرغم من أن هذه الطبقة تقوم على أساس المبدأ الطبيعى للأسرة، فإنها لا يمكن أن تنفصل نظرتها السياسية أو مصالحها عن نظرة ومصالح الأمة ككل، أعنى عن المصلحة العامة للمجتمع (قارن فقرة رقم ٣٠٦) ومن ثمَّ فهى تلعب ذلك الدور الفريد: دور الوسيط بين الملك والسلطة التنفيذية من ناحية، والمجتمع المدنى من ناحية أخرى. وهى تشارك فى ذلك الجانب من الاستقلال الاقتصادى والسياسى، كما تشارك المجتمع المدنى فى حقوق وحاجات مماثلة. وتعتمد فضيلتها على ما يأتى

(١) - إصدار المزيد من الأحكام العاقلة والحكيمة فى المسائل القانونية.

(٢) - دعم الوحدة بين الطبقات والسلطة التنفيذية.

المجلس الثانى: يمثل مجلس طبقة رجال الأعمال والحرفيين. ولا تشارك هذه الطبقة فى السياسة على نحو مباشر، بل على نحو غير مباشر عن طريق نوابها أو ممثلين. ذلك بسبب أنها (١) - أوسع قطاع فى المجتمع (٢) - تتألف من جمعيات مختلفة وكل جماعة تتجمع على أساس المصالح الاقتصادية والحرفية المتبادلة. ومن الصعوبة إلى أقصى حد - إن لم يكن من المستحيل أن ننظم المصالح المتضاربة بينها ونجعلها منسجمة عن طريق المشاركة المباشرة فى عملية التشريع. ومن ثم: «فإذا كان نواب هذه الطبقة هم نواب المجتمع المدنى، فإنه ينتج من ذلك نتيجة مباشرة هى أن تعيينهم إنما يتم عن طريق المجتمع بما هو مجتمع، وذلك يعنى أن المجتمع فى حالة قيامه بالتعيين لا يتشتت فى وحدات ذرية تتجمع لتنجز عملاً واحداً مؤقتاً فحسب، وهى لا تبقى على تجمعها سوى لحظة واحدة لا أكثر. بل على العكس إنه يقوم بالتعيين بوصفه مجتمعاً منسقاً من جمعيات وتنظيمات ونقابات. تكتسب بهذه الطريقة ارتباطاً بالسياسة، رغم أنها تكونت فى الأصل لأغراض أخرى..» (فلسفة الحق فقرة رقم ٣٠٨) غير أن المعترض قد يصر عند هذه النقطة على طرح السؤال الآتى: كيف يمكن لنواب

هذه الجمعيات المختلفة المتباينة أن يكشفوا وحدة إرادة الشعب؟ بعبارة أخرى كيف يمكن للمصالح المتباينة لهذه الجمعيات أن تنتظم وأن تنسجم فى قانون واحد ... ومن ناحية أخرى: كيف يمكن لهؤلاء النواب أن يمثلوا إرادة الشعب؟ هذه الأسئلة تحتاج لضربين من الإيضاح: أولا: كيف يمكن للمجتمع، كمجتمع، أن يعين نوابه؟ ثانياً: ماذا يعنى أن نقول إن النواب يمثلون الشعب؟

أولاً: عندما يؤكد هيجل أن المجتمع من حيث هو مجتمع لابد له أن يعين نوابه، فإنه كان يقصد أن الشعب هو جمهور الناخبين، والمصالح العينية للشعب ككل لابد من التعبير عنها، ولابد أن تلعب دوراً فى العملية التشريعية. غير أن «الشعب» ليس كلمة مجردة أو كتلة متجانسة من الموجودات البشرية. إن كلمة الشعب تشير إلى موجودات موجودة فى المجتمع كأفراد لهم مصالح شخصية خاصة: لهم قيم وقدرات عقلية، وميول وانفعالات، ورغبات، ونظرات خاصة عن العالم. ونظرة سريعة على الكيفية التى توجه بها الناس أنشطتهم بالفعل فى الحياة الاجتماعية تظهر لنا أنهم يوجدون كجماعات أو جمعيات، أو كما يسميها هيجل «نقابات». وما يجعل النقابة ممكنة هو وحدة المصالح الاقتصادية والاجتماعية والحرفية، وهذه النقابة نشغل عادة فى المجتمع المدنى بمصالحها الخاصة، وتحقيق هذه المصالح هى الأساس فى إشباعها، وبالتالي فإذا كان لابد من تمثيل مصالح الناس في التشريع - على نحو عينى وشامل - لابد أن تختار كل نقابة ممثلين عنها، غير أن التمثيل لن يكون مؤثراً أو مجدياً ما لم يكن النواب أكفاء أو مؤهلين. لهذه المهمة. ولقد كان هيجل حساساً جداً لهذا الشرط. كتب يقول: «الضمان الذى يجعل للنواب الصفات والاستعدادات التى تتفق مع هذه الغاية.. إنما يوجد قبل كل شئ فى المعرفة معرفة تنظيم مصالح الدولة والمجتمع) وفى المزاج والمهارة التى يكتسبها النائب نتيجة للإجراءات الفعلية فى أعمال الوظائف الإدارية أو الرسمية وبذلك يظهر بوضوح فى أعماله» (فلسفة الحق فقرة ٣١٠).

ومن ثم فإن النائب عن الشعب لابد أن يتمتع بحس سياسى وحاسة إدارية، ينبغى أن يكرس نفسه لحاجات جماعته، وقبل ذلك كله لابد أن يكون قادراً على إصدار الأحكام الصحيحة (قارن فقرة ٣١١).

أعرف أن هناك اعتراضاً محتملاً يمكن أن يُثار هنا يقول: إن تمايز المجتمع فى جماعات أو نقابات أصبحت مسألة عفا عليها الزمان Demode، أو قل، إنها لا تنطبق على مجتمعنا فى يومنا الراهن، غير أن النقطة الحاسمة التى ينبغى علينا أن ننتبه إليها - وهى فى نفس الوقت قلب الحجة الهيجلية - ليست ما إذا كان المجتمع يعرض نمطاً معيناً من التنظيمات الحرفية والاقتصادية، بل إذا كان نظام التمثيل لابد أن ينجح، فلابد له أن يأخذ مأخذ الجد مصالح جميع الناس. ومصالح «الكل» هذه، إنما توجد على نحو متعدد ومتباين. ومن ثم فينبغى على النواب أن يكونوا نواباً عن المصالح المتباينة المختلفة للشعب. وبهذه الطريقة وحدها يعمل المجتمع، بوصفه جمهور الناخبين على نحو عينى، ولا يعمل على نحو مجرد وبوصفه كتلة مختلطة متجمعة من الذرات (فقرة ٣١١).

ثانياً: عندما يصف هيجل النواب بأنهم ممثلون عن الشعب أو يقول عن إرادتهم إنها لا تعنى: «ببساطة استبدال رجل برجل آخر؛ لأن المهم أن تكون المصلحة ذاتها موجودة بالفعل فى ممثليها، وأن يكون الممثل نفسه حاضراً ليمثل العنصر الموضوعى فى وجوده هو الخالص» (فلسفة الحق رقم ٣١١) هناك زعم شائع يعتقد أن الموظف المنتخب يستطيع أن يعرف بغض النظر عن إنجازاته العقلية أو مركزه السياسى المضمون الفعلى للشعب، ولقد كان هيجل على وعى بهذه المشكلة. فهو يرى- بوضوح -«أن علاقة النواب بناخبيهم ليست هى علاقة العملاء بالعمولة أو المعاملات الخاصة» (فقرة ٣٠٩) وهو يسوق حجتين لتأييد هذه القضية:

الأولى هى: «بما أن النواب ينتخبون للقيام بالمداولة واتخاذ القرارات فى الأمور العامة؛ فإن المهم فى عملية انتخابهم أن يتم إختيار الأفراد على أساس

الثقة فيهم، أعنى اختيار مثل هؤلاء الأفراد الذين يفهمون هذه الأمور العامة أفضل من ناخبيهم، وهذا يعنى أيضاً أنهم يدافعون أساساً عن المصلحة الكلية العامة لا عن مصلحة جزئية لجمعية ما أو نقابة ما ويفضلونها على المصلحة العامة» (فقرة ٣٠٩).

والثانية هى : أن مجلس الطبقات أو الفئات: «يراد به أن يكون مجلساً واجتماعاً حياً يتشاور فيه جميع الأعضاء، ويتداولون الرأى، ويقنع بعضهم بعضاً بالتبادل» (المرجع نفسه) والنقطة التى تستحق هنا تأكيد خاصاً هى أن جوهر النشاط التشريعى هو الحق والخير، لا فقط بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك أو هذه الجماعة أو تلك من الأفراد، وإنما المجتمع ككل معطى كمصالح معقدة ومتنوعة. وهذا النشاط مدروس بترو، ومضمونه، أعنى الخير العام أو الصالح العام، ليس شيئاً جاهزاً أو مبدأ مُعداً بوضوح. لكنه على العكس يتصور وينظم على أساس فهم الظروف الاجتماعية الفعلية أو الالهامات العقلية للدولة بوصفها كلاً عضوياً. ولهذا السبب يذكرنا هيجل «بأن التمثيل النيابى يقوم على الثقة – لكن الثقة فى الآخر هى شئ مختلف عن إعطائى صوتى بنفسى وبقدراتى الشخصية. ومن ثم فإن تصويت الغالبية العظمى يسير فى معارضة المبدأ الذى يقول إننى شخصياً ينبغى أن أكون حاضراً فى أى شئ يعرض لى. إننا يكون لدينا ثقة بشخص ما عندما نقول عنه إنه رجل ذو عقل وتبصر، وإنه سيتناول أمورنا وفقاً لما يمليه عليه ضميره، وفى حدود ما يعرف. تماماً كما لو كانت هذه الأمور هى أموره هو الخاصة». (ملحق للفقرة رقم ٣٠٩). وبالتالى فإننى عندما أعطى صوتى لشخص ما فإننى أعلن ثقتى فى هذا الشخص وفى كفاءته فى أن يعرف الخير العام ويدعمه، وأنا بذلك أعمل بصفتى مواطناً، إننى لا أفكر فى مصلحتى الذاتية الخاصة فحسب، وإنما فى رخاء الدولة كذلك بوصفها سلطة ذات سيادة.

غير أن مجلس الطبقات أو المجالس الشعبية بصفة عامة، قد لا تكون حكيمة أو ماهرة أو أهلاً للثقة ، فهى بعبارة أخرى قد لا تكون مؤهلة للمشاركة فى العملية التشريعية على نحو فعال، والواقع أننا لو نظرنا إلى تاريخ التنظيمات

السياسية لوجدنا أن المجالس الشعبية فى معظم الحالات – وفى مختلف الدول – ليست لديها درجة عالية من الحكمة أو الكفاءة، ولقد كان هيجل يعرف ذلك جيداً، وهذا سبب رئيسى لرفضه قصر سلطة سن القوانين على السلطة التشريعية وحدها، أعنى مجلس الطبقات، إنه يصر كما رأينا، على أن الناس أنفسهم بما فى ذلك الملك ومجلس الاستشارى ينبغ أن يساهموا فى هذه المهمة.

يعتقد هيجل – بقوة – أن الشعب لابد أن يعبر عن رأيه، وأن يمتدح الأعمال السياسية للدولة. وتلك طريقة أساسية يستطيع الشعب بواسطتها أن يمارس حريته السياسية: «تعتمد حرية الأفراد الذاتية الصورية على أنهم يكونون آراءهم الخاصة وأحكامهم الشخصية ويعبرون عنها، فضلاً عن توصياتهم فى شئون الدولة.

وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعى فيما نطلق عليه اسم «الرأى العام» الذى يرتبط فيه ما هو كلى وجوهرى وحق بضده، أعنى ما هو جزئى وآراء شخصية للكثرة أو المجموع» (فلسفة الحق – فقرة ٣١٦). لقد ناقشت أهمية الرأى العام والمضمون السياسى فى الفصل السابق، ومن ثمَّ فإنا أودُّ هنا أن أؤكد نقطتين:

١ – مجلس الطبقات أو الفئات هو عند هيجل ساحة عامة تُقيم فيها، وتناقش، وتحسم، جميع مشكلات الدولة، وحاجاتها، وطموحاتها، ومصالحها. وفى استطاعة السلطة التنفيذية، وكذلك المواطنين أن يساهموا فى هذه الساحة مباشرة أو عن طريق الصحافة، بأن يقدموا آراءهم واعتراضاتهم وأفكارهم. وفى استطاعتهم– فضلاً عن ذلك – أن يتعاونوا فى تحديد الشئ الأفضل بالنسبة للأمة. إن العلاقة بين الشعب والحكومة ليست علاقة تعاقدية، كما أن الحكومة ليست – فضلاً عن ذلك – قائمة على أساس الثقة، بل لابد من النظر إليها بدلاً من ذلك على أنها أداة أو وسيلة للإرادة العامة؛ لأن مهمتها الرئيسية هى تطبيق القانون وإدراج الجزئى تحت الكلى، إنها السلطة التى تحقق إرادة الشعب وتجعلها فعلية واقعية. وفضلاً عن ذلك فإن الاهتمام الرئيسى لمجلس الطبقات هو اكتشاف

ما يريده الشعب حقاً، والاهتمام الرئيسى للحكومة هو اكتشاف الجانب الموضوعى العقلانى فى هذه الاهتمامات وتشريعها فى قانون. لكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك ما لم تعرف روح الشعب كأعضاء فى النقابات، أعنى على نحو عينى، وما لم تبد احتراماً لحقوقهم ومصالحهم. إن القوة الحقيقية للحكومة تكمن فى تجمعاتها: «ففيها تلتقى السلطة التنفيذية بالمصالح المشروعة التى لابد أن تحترمها، ولما كانت الإرادة لا تملك سوى أن تُعيّن هذه المصالح وتساعدها- رغم أنها لابد أن تكون رقيباً عليها- فإن الفرد يجد حماية فى ممارسة حقوقه، ومن ثمّ يربط مصلحته الخاصة بالمحافظة على الكل» (ملحق للفقرة رقم ٢٩٠) ويقول هيجل أيضاً: «كما أن المجتمع المدنى هو أرض قتال، حيث تتعارض المصلحة الخاصة بكل فرد مع مصلحة الآخرين، فكذلك نجد هنا صراعاً:

(أ) بين المصالح الخاصة وبين الأمور الجزئية ذات الاهتمام المشترك.

(ب) بين هذه معاً وبين تنظيم الدولة، ونظرتها العليا، وفى الوقت نفسه، فإن الروح النقابية التى تنشأ عندما تظفر المجالات الخاصة بما لها من حقوق ترتد الآن داخلياً إلى روح الدولة، مادامت تجد فى الدولة الوسيلة لتحقيق غاياتها الجزئية». (فقرة رقم ٢٩٨) وهذا يكفى لكى يبين لنا أن عمل الحكومة ومجلس الطبقات عند هيجل ينبغى ألا ينظر إليه - كما سبق أن أشرنا من قبل- على أنه تطاحن وتعارض بينهما، بل إن كلاً منهما يكمل الاخر.

٢ - إن مجلس الطبقات باعتباره ساحة عامة فإنه يزودنا بالتربية الحقيقية للشعب فى أمور الدولة، فأعضاؤه فى اجتماعاتهم يعرفون أفضل من غيرهم. كيف يتعرفون على السمة الحقيقية لمصالحهم: «إن الفكرة التى تسود عادة، هى أن كل فرد يعرف منذ البداية ما هو خير للدولة، وأن مناقشات المجلس (مجلس الطبقات) هى مناقشات هامة لهذه المعرفة. غير أن الواقع أن الحقيقة هى عكس ذلك تماماً، فها هنا نجد بداية تطوير للفضائل، والقدرات والبراعة التى لابد أن تصلح كنماذج أمام الجمهور، وهذه المناقشات بالطبع

تضايق الوزراء الذين لابد أن يزودوا بالفصاحة والفطنة لمواجهة الانتقادات الموجهة إليهم والعلانية هنا هى الوسيلة الرئيسية فى تبرير الجمهور للمسائل القومية. والأمة التى توجد فيها مثل هذه الجلسات العلنية ترتبط ارتباطاً حيوياً بالدولة أكثر من الأمة التى لا يدخل فيها مجلس طبقات أو التى يجتمع فيها المجلس في جلسات سرية» (ملحق للفقرة رقم ٣١٥). ومن هنا فإن مجلس الطبقات أو الفئات يحقق وظيفتن هامتين:

الأولى: هى أنه بخير الحكومة بمطالب الشعب ومشكلاته.

والثانية: يركز انتباه الناس على مشكلات الدولة ككل فى الداخل والخارج، وبهذه الوظيفة المزدوجة يعمل مجلس الطبقات كحلقة وسط أو رابطة توحيد بين الحكومة والأمة.

لكن السلطة المسؤولة عن سن القوانين هى الملك ومجلسه الاستشارى: «اللحظة الثانية فى سلطة التاج هى لحظة الجزئية أو لحظة المضمون المتعين، وإدراجها تحت فكرة الكلى. وحين يتطلب ذلك وجوداً موضوعياً خاصاً، فإنه يتحول إلى مجلس استشارى أعلى، والأفراد الذين يؤلفونه يعرضون على الملك مضمون الأعمال الجارية فى الدولة لاتخاذ قرار بصددها، أو التدابير القانونية المطلوبة لمواجهة حاجات قائمة مع وجهها الموضوعى، أعنى: الأسس التى يقوم عليها القرار، والقوانين المرتبطة به، والظروف... إلخ») (فلسفة الحق – فقرة رقم ٢٨٣). وينبغى أن يكون واضحاً من هذه الفقرة أنه على الرغم من أن الملك السلطة النهائية فى القوانين التى ينبغى إصدارها فإن قراره فى مثل هذه الأمور ليس قراراً شخصياً أو ذاتياً تماماً، بل يساعده فيه – ويحدده فى الواقع – حكمة المجلس التنفيذى من من ناحية، وحاجات السلطة التشريعية ومطالبها من ناحية أخرى. إن الملك بوصفه حاكماً يتمع بميزة كونه السلطة النهائية؛ لأنه يلخص فى شخصه سيادة الدولة: «سلطة التاج، أو سلطة الملك، تتضمن فى ذاتها اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة ككل ألا وهى:

(أ) لحظة الكلية: وهى لحظة الدستور والقوانين.

(ب) المشورة: وهى اللحظة التى يُرد فيها الجزئى إلى الكلى.

(جـ) لحظة القرار النهائى بوصفه تعيناً للذات التى يعود إليها كل شئ آخر، وينبع منها كل شئ آخر من البداية حتى التحقق الفعلى». (فلسفة الحق - فقرة ٢٧٥). ومن ثم فعندما يقرر هيجل أن السلطة القانونية الأخيرة هى الملك، فإنه لا يعنى على الإطلاق الدفاع عن أى نوع من الحكومة الاستبدادية أو الحكومة الشمولية. إن السلطة الوحيدة عنده التى ينبغى أن تحكم الدولة هى - كما رأينا - سلطة القانون. ولقد كان اهتمامه الوحيد بإقامة إطار سياسى يمكن للدولة أن تعمل بداخله، وأن تعبر عن نفسها ككل موحد. ويقوم هذا الإطار على ثلاثة مبادئ أساسية:

١ - جوهر العملية التشريعية هو المصلحة العامة والفعلية للناس.

٢- يشارك الناس فى العملية التشريعية بطريق غير مباشر عن طريق انتخاب نواب يمثلون مصالحهم- وعلى نحو عينى مباشر - بأن يعلنوا آرائهم فى الصحف وفى كل وسائل الإعلام المعروفة.

٣ - الملك بوصفه العنصر العينى للسيادة فى الدولة يقرر أى القوانين يقبل، وأيها يرفض، ويبنى قراره على امتداح وتزكية السلطة التشريعية والمجلس الاستشارى فى الدولة بما هى كذلك.

هوامش الفصل الثانى

١ – انظر د . بكليز فى كتابه عن الديمقراطية ص ٩، وجان جاك روسو «العقد الاجتماعى» الكتاب الثالث الفصل الرابع . وبلاميناتز «الديمقراطية والوهم.

٢ – لابد أن نقول أيضاً إن هيجل كان حساساً جداً لتصور فشته عن الإرادة العامة. انظر «القانون الطبيعى لهيجل» ترجمة نوكس، و«فلسفة الحق» الفقرتان ٢٥٨ و٢٧٣ .

٣ – روسو «العقد الاجتماعيس الكتاب الأول، الفصل الخامس.

٤ – هذه المقدمة أساسية لجميعصور الديمقراطية فى القرن العشرين.

٥ – العقد الاجتماعى، الكتاب الأول، الفصل الرابع.

٦– المرجع نفسه، الكتاب الثانى، الفصل الأول.

٧ – المرجع نفسه.

٨ – المرجع نفسه.

٩ – المرجع نفسه، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

١٠ – المرجع نفسه .

١١ – المرجع نفسه، الكتاب الرابع، الفصل الثالث.

١٢ – المرجع نفسه.

١٣ – المرجع نفسه، الكتاب الثانى الفصل السابع.

١٤ – المرجع نفسه.

١٥ – «أفنيرى» نظرية هيجل فى الدولة الحديثة ص ١٨٤ .

١٦ – لمناقشة أوسع انظر بوزانكيت سالنظرية الفلسفية للدولة»، الفصل الخامس.

١٧ – انظر أيضاً «ظاهريات الروح لهيجل» ترجمة بيلى ص ٥٩٩ – ٦١٠ .

١٨ – العقد الاجتماعى، الكتاب الثالث، الفصل الثالث.

١٩ – انظر أيضاً كتاب تيلور عن «هيجل» ص ٤٠٨ وما بعدها .

٢٠ – العقل فى التاريخ ص ٥٦ – ٥٧ .

٢١ – المرجع نفسه ص ٥٧ والترجمة العربية ص ١١٥ .

٢٢ – انظر معالجة بلشنسكى الممتازة لهذا النقطة فى كتاب «الكتابات السياسية لهيجل» فصل ٤ .

٢٣ - يرى روسو، مثل هيجل، أن الدولة كيان مجرد «العقد الاجتماعى» الكتاب الأولى، الفصل السادس.

٢٤ - العقل فى التاريخ

الفصل الثالث

القانون والأخلاق

قد يواصل أحد النقاد اعتراضاته قائلاً: ما حاولت أن تشرحه فى الفصل السابق هو أن الشعب – فى الدولة الدستورية – هو السيد ؛ من حيث إنه المصدر النهائى للسلطة السياسة. وينتج من هذه المقدمة أن المواطن الذى يسلك – عن وعى وروية وإرادة – طبقاً للنظام القانونى القائم، فإنه يكون حراً؛ لأن القانون الذى يطيعه يُعبر عن مصالحه، فهو القانون الذى يعبر عن إرادته الخاصة، لكن الناقد قد يضيف بسرعة: «أقصد إرادته الخاصة السياسية لا الأخلاقية»، لقد ناقشت الإطار السياسى الذى يمكن أن تعبر فيه الإرادة الفعلية للمواطن – فى ظروف تاريخية معينة – عن القانون وتنظيمه. ومع ذلك فإن السلطة النهائية التى تحدد صورة القانون ومضمونه هى الدولة من حيث مالها من سيادة، لكن لا يوجد وراء هذا القانون سلطة أو صوت أعلى منه. على الرغم من أنه قد يكون ممثلاً بطريق غير مباشر فى المجلس التشريعى عن طريق نواب محترمين، فليس ثمة مجال للاعتراض الأخلاقى، أو الاعتراض القائم على مبررات أخلاقية أعلى. والسبب هو أن هيجل – بصفة أساسية – قام بإلغاء وتدمير الهوة التى كانت قائمة بين ما هو أخلاقى وما قانونى؛ فأحل «الأمر المطلق Emperium» للدولة محل الأمر المطلق الأخلاقى «انطلاقاً... من الفصل الذى أقامه لوثر بين الأخلاقى والقانونى، فقد نجح هيجل فى تعقب خطواته، ثم أغلق الدائرة؛ فالقانون هو الذى يحدد الواجب، وهو ليس القانون الصورى المجرد تماماً، وإنما هو القانون العين الحى للدولة الواقعية الحقيقية على نحو مقدس. وهكذا نجد أن القانونى – أعنى القانوني العينى – قد أصبح أخلاقياً» [1]. والواقع أن هيجل فى رده الأخلاق إلى القانون قد أعاد تقييم معنى ووضع السلوك الأخلاقى كله، فلم يعد من الممكن بعد الآن النظر إلى الأخلاق على أنها نظرية تأملية أو نشاط مترو، يقوم به الفرد من البشر، أعنى تقوم به ذات مسؤولة، أو موجود يحدد نفسه بنفسه، والسبب فى ذلك يعود – أساساً – إلى أن ما هو حق، وما هو خير إنما يوجهه قانون الدولة ينبغى أن يعرفه ويقره كل عضو من أعضاء المجتمع، وبالتالى فلم يعد

الضمير مصدراً للحكم الأخلاقى؛ لأن الواجب بالمعني الدقيق للكلمة هو ما تأمر به الدولة. وهذا يعنى أن الأخلاق بالمعنى الكانطى للكملة سوف يحل محلها ما يسميه هيجل «بالحياة الأخلاقية Ethical Life» أو «الأخلاق الاجتماعية Social Moralityå– التى تشكل الحياة الاخلاقية فى نقائها. وأصالتها. واستقرارها، ودوامها، وفى صورتها العقلية الكاملة. والتى تطورت من جذورها فى مجمتع الأسرة الذى يعد حجر الزاوية فى بناء الدولة، ومن ثمَّ فلم أعد بعد ملزماً بالتفكير فى موضوع نشاطى: «لكى أشكل اقتناعى الخاص»، بل إننى أؤدى واجبى «كما لو كان صادراً عن غزيزة» لأنه «طبيعتى الثانية». هكذا نكون – فى النهاية– قد تجاوزنا الدور الذى يقوم به الضمير(٢) وهكذا نجد أنه على الرغم من أن المواطن قد يشعر أنه حر لأنه «يسلك عامداً فى سلوكه الأخلاقى طبقاً لما اتخده كقانون أخلاقى أقصى، فإنه لا يكون حراً بالفعل؛ لأن تعرفه على هذا القانون وإقراره كسلطة أخلاقية عليا مسألة مغروسه فيه بالفعل. ذلك لأنه قد اكتسب طبيعته الأخلاقية، أو جوهره، أثناء تطوره الاجتماعى. فقد امتص حسه الأخلاقى، بداخله، بل وأصبح هو الصوت الأخلاقى الخارجى الذى شرعته الدولة بوصفه قانوناً عاماً، وهذا هو السبب الرئيسى الذى من أجله لم يعد على المواطن أن يتأمل أو يختار الفعل الأخلاقى الحق: فقد توحدت إرادته الذاتية مع الإرادة الموضوعية، مع إرادة الكل، وهكذا نجد أن المواطن قد يتلقى أمراً من الدولة، وقد يحدث أن يجد الأمر خاطئ، أو غير أخلاقى أو مضاد لضميره، وقد يشعر بالذنب أو تأنيب الضمير.. ثم ماذا؟! إن قلقله ليس له سوى قيمة ذاتية فحسب، إذ لابد له أن يُسلح نفسه بالشجاعة المدنية ويتبنى النظرة الموضوعية. إن عليه، بعبارة أخرى، أن يبنى الموقف التالى: «أنا أعرف أنني أحقق المطلب المطلق للنمط الأخلاقي الحقيقي للسلوك: الواجب المطلق، الذى يعنى، أننى أنفذ ما تأمرنى به الدولة أعنى الروح، وأنا أعرف أن الدولة ذاتها، مشتملة فى داخلها على مجالي القانون المجرد والأخلاق، وإن كانت أعلى منهما، لأننى لا أخضع لقواعد القانون ولا لقواعد الخير والشر، كما يفهمها الضمير. إننى حين أريد ما

تريده الدولة كما لوكانت هى وجودى الخاص، فإننى أمتلك الحرية الحقيقية، وتحمينى لا فقط هيراركية عليا، وإنما يقين لا يتزعزع، ونظام كلى يتجلى فيه الله ذاته » [٣].

ولو صحت الحجة التى سقتها فى الفقرة السابقة لشكلت ضربة قاضية لتحليل هيجل للأخلاق والحرية البشرية، لكنها ليست صحيحة، ولا فقط، لأن هيجل لم يوحد بسذاجة بين القانون أو الحق، وبين القانون الوضعى للدولة، لكنه كان مهتماً - أساساً - أثناء معالجته للقانون، والإرادة، والتجربة الأخلاقية، بتقديم أساس اجتماعى للفردية والحرية البشرية، وفى استطاعتنا أن نتسائل مثلاً: ما الذى يعنيه هيجل بالقانون أو الحق Recht؟! ما هى العلاقة بين القانون والأخلاق؟ ما الذى يجعل الفعل أخلاقياً...؟ ما الذى يعينه هيجل بالأخلاق الاجتماعية Sittlichkeit؟! هل تقوم هذه الفكرة على المقدمة التى تقول إن القانون الأخلاقى مُتَّحد مع القانون الوضعى للدولة؟! وما الذى يعنيه يهيجل «بالفرد »؟ إنه لما يتعارض مع الروح الفلسفى، مع الروح السقراطى - حقيقة - أن نتناول مجموعة من الاقتباسات من عمل غنى ومعقد مثل مذهب هيجل، ثم نستنتج منها نتائج متسرعة، إن علينا - قبل أن نستنتج مثل هذه النتائج - أن نفهم أولاً الافتراضات والعناصر الأساسية، أعنى: مضمون نظرة هيجل. وهذا ما أنوى القيام به فى المناقشة التالية، فسوف أدرس (١) - المبادئ الأساسية فى نظرة هيجل إلى التجربة الأخلاقية، أعنى القانون والإرادة. (٢) - العلاقة بين القانون والأخلاق. (٣)- الشروط التى يمكن فيها للفردية أن تتحقق فى الدولة. إنه لمن الصعوبة بمكان، فى تصورى، أن يكون لدينا تقييم منصف وتام لتصور هيجل للأخلاق والأخلاق الاجتماعية ما لم نفهم - بادئ ذى بدء - الفكرة الشاملة للحق، ذلك لأن فكرة الحق هى بالنسبة إليه الأساس والمصدر للقانون بصفة عامة، وبالتالى للتجربة الأخلاقية بصفة خاصة: «ولا يوجد الحق إلا كفرع من كل، مثل نبات اللبلاب الذى يُقسِّم نفسه جزئين حول الشجرة التى تقف

جذورها ثابتة بذاتها » (ملحق للفقرة ١٤١) (*). وهكذا فلو أننا بدأنا مناقشاتنا بشرح للفكرة الشاملة للقانون عند هيجل، ثم واصلنا السير لدراسة العلاقة بين القانون والأخلاق – فسوف نكتشف، يقيناً أن تصوره للدولة لا يهدم إمكان الحرية والأخلاق، بل على العكس لقد كان متحمساً لبناء نظام أخلاقي علي أساس أخلاقي راسخ ومتين. وسوف تظل الأخلاق عنده أعلى سلطة نعتمد عليها فى صياغة قوانين الدولة وقوانين السلوك الاجتماعى.

١ – الطبيعة الجوهرية للقانون

كتب هيجل يقول: « يصبح مبدأ الحق قانوناً Gesetz عندما يوضع ge-setzt في وجوده الموضوعى. أعنى عندما يجعله الفكر متعيناً من أجل الوعى، ومعروفاً على أنه ما هو حق وصحيح. وعندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين يصبح قانوناً وضعياً بصفة عامة» (فسلفة الحق فقرة ٢١١). ومن ثمَّ فلابد من توافر شرطين لكى تصبح القضية قانوناً (١) لابد أن تكون هذه القضية كلية، وبعبارة أخرى: لابد أن تقدم لنا قاعدة عامة للسلوك تنطبق على جميع أعضاء المجتمع بلا استثناء (٢) – لابد أن تُعبّر القضية وتجسّد درجة من درجات الحق. ومن ثمّ فإن سن القوانين هو نشاط يقوم به المشرّع ويضع فيه عنصراً من عناصر الحق فى صورة كلية، وعلى نحو عينى، غير أن ما له قيمة فى هذا النشاط ليس صورة القاعدة، أو صياغتها فحسب، تلك القاعدة التى تنفذ بطريقة أو بأخرى، بل إن المهم هو الحدس والتنظيم لما هو حق فى علاقة معينة أو سمة معينة من سمات السلوك البشرى فى وضع تاريخى معين « إننا ينبغى ألا نصور عملية وضع القانون على أنها تُعبّر فحسب عن قاعدة سلوك صالحة لكل إنسان – رغم أن ذلك لحظة من لحظات عملية التشريع – لكن اللحظة الأكثر أهمية، أو الماهية

(*) « أصول فلسفة الحق لهيجل» ص ٣١٤ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير، بيروت عام ١٩٨٣ (المترجم).

الداخلية للموضوع هى معرفة مضمون القانون فى كليته المتعينة » (نفس المرجع).

ويؤكد هيجل أكثر من مرة أنه على الرغم من أن مضمون القانون هو الحق - أو ينبغى أن يكون الحق - فإنه لا ينتج عن لك؛ أنه لو أن قانوناً ما كان سيئاً لتوقف فى الحال عن أن يكون قانوناً. وبعبارة أخرى؛ أن هيجل يرفض النظرة التى تقول إن القانون السئ أو الظالم ليس قانوناً، أو أن المواطن ينبغى عليه ألا يطيع القوانين الفاسدة، ويرى أن القوانين سنها الإنسان أثناء التطور التاريخى للثقافة البشرية، وما أن يأخذ مجتمع ما بقانون ما فإنه يفترض وضعاً ومكانة « للقانون الوضعى » بغض النظر عن درجة خيريته أو الظروف التى شُرِع فيها. كتب هيجل فى مقدمته « لفسفة الحق » يقول: « يمكن أن نبين أن قانوناً جزئياً معيناً، يعتمد تماماً على الظروف والمؤسسات القائمة المشروعة ويتفق معها، لكنه مع ذلك خاطئ، غير معقول فى طابعه الأساسى، كما هى الحال مثلاً فى مجموعة قواعد القانون الرومانى للأحوال الشخصية التى صدرت صدوراً منطقياً عن المؤسسات القائمة مثل: حق الزوج على زوجته، وحق الأب على أبنائهPatria Potesta† فى القانون الرومانى. لكن حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين الجزئية هى فى آن واحد سليمة ومعقولة، فسوف تظل البرهنة على أنها تمتلك هذه الخاصية شئ - وهو أمر لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الفكرة الشاملة - ووصف ظهورها وظروفها وتطورها عبر التاريخ، وحالاتها الخاصة، وحالاتها العارضة، وحاجاتها والأحداث التى أدت إلى سنها كتشريع، شئ آخر مختلف تمام الاختلاف » (*). ولا بد أن يكون واضحاً من هذه الفقرة أن هيجل يتفق مع الوضعيين القانونيين من أمثال « بنتام Bentham » و« أوستن AustinA »، و« هوبز Hobbes »، و« هارت Hart » و« كلسن Kelsen » فى أن الاعتراف بوجود قانون شئ، والتساؤل عن صحة القانون ومشروعيته شئ آخر.

غير أن السؤال الرئيس فى دراسة فلسفة القانون عند هيجل ليس وجود

(*) « أصول فلسفة الحق لهيجل » المجلد الأول ص ٩٩ - ١٠٠ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، العدد الخامس من المكتبة الهيجلية (المترجم).

القانون، بل كيف نقيم مشروعية القانون القائم؟ وهذا السؤال هام ومُلح لسببين على أقل تقدير: أما السبب الأول فهو أن الناس يمكن أن يكتشفوا أن قانوناً وضعياً معيناً يتعارض مع الأوامر التى تمليها عليهم ضمائرهم أو إحساسهم بالحق، أو أنهم قد يكتشفون، بعبارة أخرى، أن القانون لا يجسّد ما ينبغى أن يكون. وهذا الصراع أو التطاحن بين ما هو حق على نحو مطلق وبين «التحديد التعسفى لما يؤخذ على أنه حق».. (ص٢٦٦ من الترجمة العربية) يؤدى إلى سخط وشقاء الناس مما يدفعهم إلى دراسة الوسائل التى تمكّنهم من تبرير قانون معين تبريراً عقلياً (نفس المرجع). أما السبب الثانى: فهو أن القوانين الموجودة اليوم فى معظم المجتمعات توضع موضع الشك والجدل على اعتبار أنها قوانين غير مشروعة أو ليست صحيحة. وعلى الرغم من أن هيجل كان فى ذهنه ما فعله – مثلاً – الثوريون الفرنسيون، فإننا نرى أن ذلك هو ما يحدث فى رقعة فسيحة من العالم فى القرن العشرين. فمعظم البلدان النامية فى أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، والشرق الأوسط ما زالت تناقش مشروعية القوانين التى ورثتها من الماضى البعيد، وهم فى بعض الحالات يقومون بإلغاء دساتير ليحل محلها دستور حديث تماماً. ويمكن للمرء أن يتساءل فى موقف كهذا: كيف يمكن لأمة أن تصوغ وتقرر أن قانوناً ما مشروعاً؟ يرى هيجل أننا لا نستطيع أن نفسر، أو أن نبرر، قانوناً بأن «نعرض لأسبابه التاريخية القريبة». فمثل هذا اللون من الدراسة يمكن أن يبين لنا كيف ظهر قانون ما إلى الوجود، لكنه لا يكشف لنا عن مشروعية هذا القانون أو عدم مشروعيته، أو ما إذا كان قد استمد من الفكرة الشاملة للقانون: «وحين يمهل الفارق بين الدراسة التاريخية والدراسة الفلسفية للقانون يصبح من الممكن ظهور الخلط، فتتحول المشكلة من البحث عن المبرر الحقيقى للموضوع الذى ندرسه(وهو الحق والقانون بصفة عامة) إلى تبريره بواسطة ظروف ونتائج وافتراضات مسبقة ليس لها فى ذاتها أدنى قيمة» (فلسفة الحق ص ١٠١ من الترجمة العربية). إننا بوصفنا علماء قانونيين نستطيع أن نصف مجموعة القوانين ونحدد معناها وتطبيقها، كما نستطيع أن ندرس

مضامينها بأقصى درجة من العناية والحرص، لكننا يمكن أن نسأل - بعد ذلك كله - هل هذه القوانين عقلية؟! وهل هي مشروعة؟!

يكون القانون - عند هيجل - عقلياً ومشروعاً بقدر ما يكون حقاً «القانون الوضعي يملك بفضل ما فيه من حق، تلك القوة الملزمة التي ظهرت فحسب بسبب الهوة بين طابعه الضمني وطابعه الموضوعي. ويكتسب الحق وجوداً متعيناً نظراً لوضعه في القانون الوضعي» (فلسفة الحق فقرة ٢١٢). لكن كيف يمكن أن تصبح فكرة الحق محددة ومطبقة في دولة معينة؟! تختلف القوانين وتتباين في الدول المختلفة، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف يمكن لكل دولة أن تزعم أن قوانينها مشروعة وصحيحة. وذلك يعني فحسب، أنه يمكن أن يكون لدينا تصورات مشروعة ومختلفة عما هو حق، ولقد كان هيجل على وعي بهذه المشكلة، وهو يرى أن الحق يكون مجرداً وغير محدد خارج دائرة القانون. وهناك شروط أربعة أساسية، جوهرية للتعين العقلي للحق، بحيث يصبح قانوناً. أعني: تشريعاً، وهذه الشروط هي على النحو التالي:

أولاً: لابد لأي قانون حتى يكون صحيحاً ومشروعاً- كما أشرنا الآن تواً - أن تُعبر عن مضمون محدد للحق Gesetzt ويعلن هذا المضمون على أنه قانون Gesetz. ورغم أن الحق الذي يُعبر عنه القانون قد تحدد فإنه لايزال عاماً؛ فهو يطّبق بلا استثناء ولا تمييز على جميع الأعضاء في الدولة، وهو بما هو كذلك لا يكترث بمصالحهم الفردية «حين يوضع الحق كقانون، وتتلاش المشاعر العرضية مع صور الانتقام، والتعاطف، والأنانية، ويبلغ الحق بهذه الطريقة - لأول مرة - تعينه الحقيقي، ويكون له اعتباره الحقيقي» (ملحق للفقرة ٢١١) فخاصية من خصائص الفكرة الشاملة للقانون أن يجسّد القيم الاجتماعية والأخلاقية العامة والعليا للشعب. وبالتالي فهو المبدأ الأقصى للعدالة الذي تحسم- في النهاية- بناءً عليه جميع المشاحنات بين الناس.

ثانياً: لكي يكون القانون مشروعاً« لابد أن يعرف على نحو كلي »، لأنه

إذا ما كان القانون سوف يطبق تطبيقاً إلزامياً وإجبارياً على كل مواطن، فلابد لكل مواطن أن يعرف مضمونه، وإلا فسوف يكون من الصعوبة القصوى أن نعتبر المواطنين مسؤولين أمام بنود هذا القانون «فالقانون يختص بالحرية، أعنى بأثمن وأقدس شئ فى الإنسان، والشئ الذى لابد أن يعرفه الإنسان هو: هل هناك قوة تضغط عليه أم لا؟!» (ملحق للفقرة ٢١٥).

ثالثاً: لا يكون قانون ما مشروعاً ما لم تدعمه وتنفذه سلطة عامة، ومهمة هذه السلطة أن تتحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها فى الحالات التى ينشب فيها بين المواطنين صراع أو يُنتهك فيها القانون. والنقطة التى لابد لنا أن نبرزها هنا هى أنه عند هيجل على الرغم من أن وجود السلطة العامة شرط ضرورى لوجود القانون، فإن هذه السلطة ليست هى التى تضمن للقانون مكانته. وبعبارة أخرى فإن قرار القضاء أو النطق بالحكم ليس قانوناً، لأن السلطة العامة تنفذه، بل على العكس إنه قابل للتنفيذ بواسطة السلطة العامة؛ لأنه حق، أعنى قانوناً: «فإذا أمكن للعنف والطغيان أن يكونا عنصرين من عناصر القانون، فإن ذلك لا يحدث إلا عرضاً ولا علاقة له بطبيعة القانون». (فلسفة الحق فقرة ٣)(*) إن دراسة الأصل التاريخى للقانون أو الظروف التى اعتنقه فيها شعب ما، أو الطريقة التى طبق بها هذا الشعب ذلك القانون فى مجتمع معين - ذلك كله بعيد عن فهم الطبيعة العقلية أو الجوهرية للقانون. ولقد أبرز هيجل هذه النقطة بوضوح فى نقده لوجهة نظر السيد فون هالر Herr Von Haller† حول هذا الموضوع «النقطة الهامة هى أن المؤسسات الشرعية والسياسية عبارة عن مؤسسات عقلية من حيث المبدأ، ومن ثمَّ فهى ضرورية ضرورة مطلقة، أما مشكلة الصورة التى ظهرت فيها أو أدخلت فيها فلا أهمية لها على الإطلاق بالنسبة إلى من ينظر إلى أساسها العقلى» (فلسفة الحق - فقرة ٢١٩ إضافة).

(*) أنظر ترجمتنا العربية المجلد الأول ص ٩٨ طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ (المترجم).

رابعاً: لا يكون القانون مشروعاً ما لم يتمثل روح الشعب كواقع تاريخى ويُعبّر عنه، أعنى مستمداً من قيمه وطموحاته وإلهاماته، وعاداته وتقاليده، ونظرته العامة إلى الحياة، وتأثير وضعه الجغرافى على مزاجه الثقافى.

وهيجل يمتدح مونتسكيو لأنه أشار إلى هذا الجانب الهام فى تحديده العينى لفكرته عن الحق «التشريع- سواء فى مجاله العام أو حالاته الجزئية الخاصة - ينبغى ألا يعالج على أنه شئ معزول ومجرد، وإنما على أنه لحظة معتمدة على الكل، ترتبط بجميع الخصائص الأخرى التى تشكل شخصية أمة ما وعصر ما. وإذا ما ارتبطت القوانين المختلفة على هذا النحو فإنها تكتسب معناها الحقيقى، وبالتالى يكون لها ما يبررها» (أصول فلسفة الحق ص ٩٩ من الترجمة العربية). ويقول هيجل أيضاً: «يكتسب الحق فى صورته الوضعية هذه عنصراً وضعياً فى مضمونه وكذلك من خلال الشخصية القومية لشعب ما، والمرحلة التى بلغها تطوره التاريخى ومجموعة العلاقات كلها التى تربطه بضرورات الطبيعة» (نفس المرجع السابق ص ٩٧). ولقد كان هيجل على وعى بأن هذا النشاط لن يكتمل أو لن يكون كاملاً على الإطلاق، فقد يفسده الجهل أو التسرع فى الحكم، أو غير ذلك من المصادمات التى تحدث بين القوي الاجتماعية - الاقتصادية السائدة فى المجتمع (قارن فقرة رقم ٢١٢ من فلسفة الحق). وينبغى على المشرع رغم هذه النقائص أن يصوغ القانون الذى يلبى حاجات الناس الذين سيطبق عليهم، ويحقق آمالهم، وإلا فلن يكون مناسباً لهم، رغم أنه قد يناسب الحاكم أو بعض الجماعات القوية الأخرى.

غير أن المعترض قد يعود إلى السؤال: ماهى - على وجه الدقة - نوع السمات أو العلاقات التى يمكن للمشرع - أو ينبغى عليه - أن يضعها فى اعتباره وهو يسن القانون؟ أيمكن له - مثلاً - أن يشرع الأخلاق؟! لقد كان هيجل على وعى بهذا السؤال، وهو يقرر بشكل قاطع أننا لا نستطيع أن نشرع للأخلاق. يقول: «أما الأخلاق الذاتية والأوامر الأخلاقية فهى تخص الإرادة فى

جانبها الجزئى الذاتى الخاص، ومن ثمَّ فلا يمكن أن تكون موضوعاً لتشريع وضعى» .. (أصول فلسفة الحق فقرة ٢١٣). وبعبارة أخير فإن المسائل المتعلقة بالجانب الذاتى الشخصى عند الفرد ينبغى أن تظل بعيدة عن مجال القانون الوضعى، حتى فى مسائل مثل الزواج. يقول: «العلاقات العليا فى الزواج، والحب، والدين والدولة - وهى الجوانب الوحيدة التى يمكن أن تصبح موضوعاً للتشريع - هى من تلك الطبيعة التى تسمح بالوجود الخارجى من حيث المبدأ» (ملحق للفقرة ٢١٣). ومن ثمَّ فقد انتقد هيجل - مثلاً - القانون الصينى الذى كان يُحتِّم على الزوج أن يحب زوجته الأولى أكثر من زوجاته الآخريات (نفس المرجع السابق).

وفى ظنى أنه سيكون من الممتع أن نلاحظ عند هذه النقطة من حديثنا أن التحديد العينى للحق، أوبعبارة أخرى: النشاط التشريعى، لا يقف - فى نظر هيجل - عند حد إعلان المشرع للقانون الوضعى. إذ لابد للقانون أو لاً وقبل كل شىء، أن يطبق على حالة واحدة منفردة من السرقة أو القتل أو الطلاق... إلخ. لكنه بوصفه كلياً لا يمكن أن يحتوى على أية إشارة أو حكم على مثل هذه الحالات الفردية. فمثلاً: ما هو نوع العقاب الذى ينزل على رجل سرق ثلاثة أرغفة من الخبز فى موقف خاص هو إطعام أطفاله الجائعين؟ إن الوصف المعقد لجميع العناصر والعوامل التى تلازم حالة معينة مسألة فى العادة لا يمكن التنبؤ بها. ومن ثمَّ فإن نوع الحكم الذى ينبغى أن يصدر عليها هو مهمة القاضى. وهذه المهمة شرعية أساساً، أعنى، تشريعية لأنها؛ بالضرورة النشاط الذى يحدد ما هو الحق من الناحية الموضوعية. غير أن القاضى يعمل أثناء هذا النشاط داخل حدود عامة من القانون الوضعى. وقد تظهر قضية غير عادية، وبالتالى فإن عليه أن يمارس قدراً من المبادأة التلقائية فى تحديد الحق فى هذه القضية. لكن إذا ما صرفنا النظر عن هذه - الطبيعة غير العادية - لوجدنا آأن القاضى لا يستطيع - فى ظروف عادية أن ينتهك المتطلبات العامة لما نعترف أنه حق المجتمع «والحق أن القانون لا يحسم مثل هذه القرارات النهائية التى تتطلبها الحياة الفعلية، وإنما

هى يتركها – بدلاً من ذلك – لحرية تصرف القاضى، على أن يحدد للقاضى فقط الحد الأقصى والحد الأدنى، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً؛ لأن الحدين الأقصى والأدنى كما باستمرار أعداد صحيحة أيضاً، ومن ثمَّ فإن تحديدهما لا يعفى القاضى من أن يضع قراراً وضعياً نهائياً، مادامت ضرورات القضية لا تزال تترك له مثل هذا القرار» (فلسفة الحق فقرة ٢١٤) ومن هنا فإن هيجل سوف تتعاطف مع الواقعيين القانونيين من أمثال «ليون فولر Lion Fuller» و «هولمز Holmes»– اللذين يذهبان إلى أن القانون هو نشاط القرار الذى يُتخذ فى قاعة المحكمة؛ لأنه فى مثل هذه القاعة يكون المكان الصحيح لظهور التحديد النهائى للحق والعدل. لكن سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن ما يوجد فى قاعة المحكمة هو شئ منفصل أولاً يرتبط بنسيج التشريعات، والقوانين، والقيم الأخلاقية التى يأخذ بها المجتمع، والتى تعكس ذلك الشعور بالحق الذى هو الأساس النهائى للقانون الوضعى.

٢ – حرية الإرادة:

ليس الحق سوى مضمون أو ماهية القانون الوضعى المشروع، وهو كذلك أساس الحرية، وبلوغ الحق هو ما يجعل الإنسان حراً(*). لكن بأى معنى يكون الإنسان حراً؟ لكى أجيب عن هذا السؤال سوف أناقش أولاً وجهة نظر هيجل عن «الإرادة الحرة»، ثم أسير منها إلى دراسة العلاقة بين فكرة الحرية وفكرة الشخص Person أو الشخصية.

كتب هيجل يقول: «أساس الحق هو الروح بصفة عامة، ومجاله الخاص ونقطة بدايته هى الإرادة. والإرادة هى التى تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته فى آن واحد، فى حين أن نسق الحق هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل،

(*) لاحظ أوجه التقارب بين هذه الفكرة وما كان يقوله السيد المسيح «وتعرفون الحق، والحق يحرركم».. (المترجم).

أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية » - (فلسفة الحق فقرة ٤ - الترجمة العربية ص ١٠٧) فما الذى يعنيه هيجل عندما يقول إن أساس الحق هو الروح، وإن نقطة بدايته هى الإرادة؟ وما هى العلاقة بين الإرادة والروح؟

يعتقد هيجل أن الحرية نشاط الإرادة، وهى ماهيتها، وبالتالى فإننا عندما نفكر فى الإرادة لا نملك إلا أن نفكر فى الحرية أيضاً والعلاقة بين هذين التصورين تشبه العلاقة بين الثقل والمادة، فالثقل ليس صفة عرضية للمادة؛ لأننا لا نستطيع أن نفكر فى المادة بدون التفكير فى الثقل نفسه؛ «ويمكن أن يقال إن المادة هي الثقل نفسه أو الوزن ذاته. فالثقل يشكل الجسم، وهو نفسه الجسم. وتلك هى الحال نفسها مع الحرية والإرادة. مادام الكائن الحر هو الإرادة، فالإرادة بدون الحرية هي كلمة فارغة جوفاء، فى حين أن الحرية لا تكون موجودة بالفعل إلا بوصفها إرادة، بوصفها ذاتاً بالفعل». (ملحق للفقرة ٤ - ص ٢٦٨ من الترجمة العربية) لكن الإرادة لا يمكن النظر إليها على أنها شئ منفصل عن الروح أو مضاد لها فالإرادة مثل التفكير أو الذكاء هى نشاط للروح، وأنا أقول إنها نشاط لكى أؤكد أننا لا نستطيع أن نتخيل «أن الإنسان نصفه فكر ونصفه إرادة، وأنه يحتفظ فى جيب بالفكر وفى حيبه الآخر بالإرادة؛ لأن ذلك لن يكون سوى فكرة حمقاء، أو تصور أجوف»(المرجع السابق). فالتفرقة بين هذين الجانبين فيما يقول هيجل ليست سوى تفرقة بين جانب نظرى وجانب آخر عملى.

أما الموقف النظرى فهو قائم فى عملية التفكير، فعندما أفكر فى موضوع ما تكون لدى فكرة عنه، والفكرة جزء منى وهى تنتمى إلى وعى، فهى موجودة داخل الروح، ومن ثمَّ فعندما أنفذ إلى الموضوع من خلال عملية التفكير، عندما أفكر فيه فى تمام ماهيته فسوف يكفُّ الموضوع عن أن يكون آخر، ويصبح جزءاً منى تماماً كما قال آدم لحواء ؛ «أنت الآن لحم من لحمى وعظم من عظمى»، فكذلك يقول العقل «هذا عقل من عقلى؛ فقد اختفى طابعها الغريب» (المرجع

السابق). غير أن الفكرة هي تصور عام، وتشكيل مثل هذا التصور يعنى أن نفكر، وبالتالى بمقدار ما أكون فى تلك الحالة من حالات الروح، أعنى بمقدار ما يكون مضمون «الأنا» هو الفكر فإن الأنا تكون كلية مجردة، وبالتالى فارغة. ومن ثمَّ فإننى فى الموقف النظرى أفكر فى العالم من حولى، وأنا أتأمله بوعى وأجعل من مضمونه مضموناً لى. أما الموقف العملى، فهو يبدأ- من ناحية أخرى - بالتفكير، لكنه يترجم الفكرة إلى فعل، ويدفع المرء إلى تحويل الفكرة إلى واقع عن طريق التجربة. ومن ثمَّ يتسم الموقف العملى بأنه مجال الفعل الذى أحدد فيه نفسى على نحو عينى فى هدف محدد أو غرض أو رغبة ما. وما أحققه فى فعلى كان فى الواقع موجوداً فى عقلى (أو روحى) من قبل، وما الفعل إلا تحقق لغرض الذى فكرتُ فيه وسعيتُ نحوه. وذلك يُبيّن - فى رأيى - أن الإرادة لا يمكن أن توجد بغير فكر، أعنى بدون الروح؛ لأنها تحدد نفسها فى البداية داخلياً، أعنى ذاتياً، فما أريده يوجد أولاً فى ذهنى كفكرة، وكموضوع للتفكير، وبعد ذلك عندما أعمل تتحول الفكرة لتصبح ماهية فعلى.

يقول هيجل: «إن الحيوان يسير وفقاً للغريزة، فهو يسوقه دافع داخلى، وهذا الدافع هو كذلك جانب عملى. لكن ليس للحيوان إرادة ، مادام لا يستطيع أن يضع رغبته أمام عقله ولكن الإنسان يمكن إلى حد ما أن يفكر بدون إرادة؛ أنه فى حالة التفكير يكون بالضرورة موجوداً نشطاً وإيجابياً. إن مضمون الشئ الذى تفكر فيه لابد أن يتخذ شكل الوجود، لكن هذا الوجود هو شئ متوسط، شئ أقيم من خلال نشاطنا. وهكذا فإن هذين الموقفين المميزين لا يمكن لهما أن ينفصلا؛ لأنهما شئ واحد، وهما يوجدان معاً فى أى نشاط سواء أكان فكراً أم إرادة (فلسفة الحق)- ملحق للفقرة ٤ الترجمة العربية ص٢٦٩).

ومما تجدر ملاحظته هنا أن هيجل عندما يؤكد وحدة الإرادة والفكر، فإنه يتجاوز ببراعة فكرتين هامتين موجودتين فى التراث (وهو فى الواقع يتمثلهما ويوفق بينهما)- الفكرة الأولى تذهب إلى أن مصدر القانون هو العقل، فى حين تذهب الثانية إلى أن مصدر القانون هو الإرادة، أعنى إرادة السيد الحاكم. ولكن

كما رأينا الآن تواً فإن المسألة على هذا النحو خاطئ ومضلل؛ لأنه يزعم خطأ أن الإرادة والعقل منفصلان، ويقومان بوظفتين منفصلتين. وليس أصح من ذلك أن نقول إن مصدر القانون هو الإرادة العاقلة. لأننا نستطيع أن نقول - كما حدث فى الفصل السابق- إنه على الرغم من أن السيد الحاكم هو مصدر القانون الوضعى، فإن إرادة هذا السيد ليست إرادة تعسفية، وإنما هو يعمل - وينبغى له أن يعمل- تبعاً لمطالب العقل ومتطلباته.

ويقابل الموقف النظرى والعملى للروح- من حيث إنهما وحدة الإرادة والعقل - لحظتان أساسيتان: الأولى كفاءة الإرادة فى أن تكون حرة وأن تنسحب وذلك يعنى «غياب كل قيد وكل مضمون سواء أكان حاضراً حضوراً مباشراً بالطبيعة، أو بواسطة الحاجات والرغبات والدوافع، أم كان معطى ومحدداً عن طريق الوسائل أياً كان نوعها» (فلسفة الحق فقرة ٥ - الترجمة العربيةص ١٠٩). وفى هذا الفعل تمتنع الأنا عن أن تلزم نفسها بأى شئ أو غرض أو رغبة. وهى فى استطاعتها - فضلاً عن ذلك - أن تضحى بكل شئ بما فى ذلك الحياة. «ففى استطاعتها الانتحار» (ملحق للفقرة ٥)وليس فى استطاعة الحيوان أن يفعل ذلك: «الإنسان هو وحده القادر على التضحية بكل شئ، بما فى ذلك حياته ذاتها، فهو يستطيع أن ينتحر، أما الحيوان فهو لا يستطيع ذلك لأنه يظل باستمرار مجرد سلبى محض، ويتربط بمصير غريب عنه، يعود نفسه عليه فحسب، أما الإنسان فهو الفكر الخالص عن نفسه، وفى التفكير وحده تكون له هذه القدرة التى تجعله يضفى على نفسه الكلية والعمومية، أعنى: القوة التى تستأصل كل جزئى وكل تعين» (فلسفة الحق الترجمة العربية ص ٢٧٥).

غير أن هذه القدرة على القرار بعيداً عن كل قيد وتحديد هى التى تنتج ما يسميه هيجل «بالحرية السلبية» أو «الحرية كما يتصورها الفهم» (فقرة ٥) وهى سلبية ببساطة لأنها لا تنجز شيئاً عينياً ذا معنى وعندما يمارسها المرء فإنه يفر هارباً من العالم، ويتجاهل كل ما له مغزى وهام فى الحياة البشرية، ويصبح متعصباً، ويذكرنا هيجل بأن هذا الضرب من الحرية يتكرر حدوثه فى تاريخ

المجتمع البشرى. فمثلاً فى الدين نجد أن المثل الأعلى عند الهندوسى هو أن يتحرر من الاهتمامات والرغبات البشرية، ويحاول جاهداً أن يركز انتباهه على حياة المرء الداخلية بوصفها الضوء الذى يبقى بلا لون فى الرؤية الخالصة والتضحية بكل نشاط فى الحياة «وبهذه الطريقة يصبح الإنسان «براهما Brahma» بحيث لا يعود هناك أية تفرقة بين الإنسان المتناهى وبراهما. والواقع أن أى اختلاف يتلاشى فى هذه الكلية» (المرجع السابق) ويمكن أن نرى هذه الصورة من صور الحرية السلبية فى الحياة السياسية إبان الثورة الفرنسية (خلال عهد الإرهاب) فقد اعتنق الثوريون فى هذه الفترة أهدافاً ومثلاً عليا مجردة تماماً، ولم يتحملوا وجود فروق أو اختلافات فى المواهب أو السلطة أو الرأى. بعباة أخرى؛ لم يطيقوا أى شئ جزئى أو خاص «ولهذا السبب نجد أن الثوار الفرنسيين قد حطموا من جديد المؤسسات والتنظيمات التى أقاموها هم أنفسهم، مادام التنظيم أياً كان نوعه يتضارب بقوة مع الوعى الذاتى المجرد بالمساواة» (نفس المرجع – ص ٢٧١ من الترجمة).

أما اللحظة الثانية للإرادة فهى قدرة الأنا على تضع هدفاً آخر أو أن تسعى نحو مضمون محدد أو نحو غرض ما. وفى نشاطها هذا نراها تنفى حالتها الأولى السابقة، وهى حالة اللاتعين المجرد غير المتميز، وتشير نحو تمايز نفسها بأن توجد نفسها مع شئ عينى «فإرادتى ليست هى الإرادة الخالصة، لكنها إرادة شئ ما، وما أريده يمكن أن يعطى بالطبيعة، أو قد يكون نتيجة لنشاط تلقائى خلاقى للروح. لكنى عندما أرسل شيئاً جزئياً، فإننى أقيد نفسى؛ لأننى ألغى حالة اللاتعين التى أعطيتها لنفسى فى السابق. وعندما ألغى هذه الحالة فإننى أتخلى عن وجهة نظر الكلية المجردة وأصبح متناهياً، فالتناهى يعنى أن تكون جزئياً، أى أن تنكر إمكان وجود بدائل لا متعينة، وأن تعطى لنفسك نمطاً نوعياً خاصاً من الفعل.

وكل لحظة من هاتين اللحظتين على حدة: القدرة على إرادة المجرد، والقدرة على إرادة الجزئى – هى أحادية الجانب؛

أولاً: إرادة الكلى المجرد هى أحادية الجانب One- sided† لأن إرادة مثل هذا الكلى تعنى أن تريد «العدم» أو لاشئ، وفضلاً عن ذلك فإن الإرادة التى توحد نفسها مع شئ مجرد وغير متعين تكون هى نفسها متعينة؛ لأن التجرد من كل تعين «هو نفسه نوع من التعين، ومن ثمَّ نوع من التقيد والتناهى».

وثانياً: أن تريد شيئاً جزئياً يعنى فى الحال التقيد «هكذا فإن التجزئة كقاعدة عامة هى ما يسمى بالتناهى» (ملحق للفقرة ٦ – الترجمة العربية ص ٢٧) غير أن الإرادة كنشاط للحرية هى وحدة هاتين اللحظتين، وهى فى هذه الوحدة تحدد نفسها، وتحقق شيئاً عينياً فى تجربتها، ومع ذلك تظل هى نفسها «أعنى تظل فى كليتها وهويتها مع نفسها» (فقرة٧) ويذهب هيجل إلى أن الإرادة أو الأنا «هى بما هى كذلك نشاط خالص، وهى الكلى الذى يوجد بذاته» (ملحق للفقرة ٧ – الترجمة ص ٢٧٢) ومن ثمَّ فعندما تمارس حريتها فى فعل نوعى خاص يتحول هذا الكلى إلى موضوع جزئى تهتم به الإرادة. وفى هذه النشاط فإن الإرادة ترتبط نفسها بذاتها أعنى تربط الكلى الذى هو المضمون لتفكيرها بتجربتها العينية المباشرة. ويصبح الكلى متعيناً. وعندما يحدث ذلك يقال إن الإرادة أو الأنا تُعين نفسها، والإرادة التى تُعين نفسها بنفسها هى الفرد ومع ذلك فينبغى علينا أن نؤكد أن الإرادة فى تعينها أو تحديدها لنفسها وهى تحقق فرديتها.. تظل بذاتها ولا تكف عن الإمساك بالكلى» (ملحق للفقرة ٧ – الترجمة العربية ص ٢٧٢). ومن ثمَّ فإن فعل التحديد الذاتى، أو التعين الذاتى هو حادثة تحقق فيها الإرادة الكلى فى تجربتها على نحو عينى، وفى هذه التجربة تصبح عينية جزئية، لكنها ما زالت بذاتها كشئ كلى. ونحن نملك بالفعل الحرية بهذا المعين، فى صورة وجدان عاطفى هو الصداقة أوالحب مثلاً: «ونحن هنا لا نكون من الناحية الداخلية وحيدى الجانب. إننا نحدد ونقيد أنفسنا بسرور فى ارتباط أنفسنا بآخرين لكن في هذا القيد نعرف أنفسنا علي أنها أنفسنا، وينبغى على الإنسان ألا يشعر – فى هذا التعين – بأنه محدد أو مقيد، بل – بالعكس – فمادام بعامل الآخر على أنه آخر فإنه ها هنا يصل لأول مرة إلى

الشعور بذاتيته الخاصة. وعلى هذا النحو فإن الحرية لا تكمن لا فى التعين ولا فى اللاتعين، ولكنها هذان الاثنان معاً» (المرجع السابق).

وبالتالى فإن فعل التعين الذاتى الذى تمارس فيه الإرادة طبيعتها الجوهرية (أى الحرية) يتألف من نوعين أساسيين من النشاط:

أولاً: الإرادة تُعين غرضها، أعنى: نوعاً من الهدف أو الغاية يستحسن تحقيقه وأوافق أن توحد نفسها معه.

ثانياً: وتحقق الإرادة هذا الغرض على نحو عينى بالفعل لقد اكان الغرض فى البداية يوجد فى داخل المرء، أعنى - بطريقة ذاتية أنه يوجد بوصفه فكرة، فكرة جديرة بالسعى نحو بلوغها. لكن ذلك لا يكفى. لأن الفكرة لابد أن تصبح موضوعية، ونشاط تموضعها هو المسار الذى يترجم فيه الغرض إلى حادثة موضوعية، أعنى إلى فعل. ولاتكون هذه الإرادة حرة ما لم تحدث هذه الترجمة. كتب هيجل يقول: «إن الغرض الذى أسعى إليه - بمقدار ما يظل ملكى فحسب - أشعر به كشئ ينقصنى مادامت الحرية والإرادة هما بالنسبة لى وحدة الذاتى والموضوعى. ومن ثمَّ فإن الغرض لابد أن يقام على نحو موضوعى، وبذلك يبلغ، لا طابعاً جديداً أحادى الجانب، لكنه يبلغ تحققه الفعلى فحسب» (ملحق للفقرة ٨ الترجمة العربية ص ٢٧٣). ويوجد ضمناً فى هذا التفسير للحرية الإيمان بأن الإرادة لا يمكن أن تكون حرة ما لم تكن واعية بنفسها وبغرضها وبما تحتاج أن تكونه. غير أن هذا الوعى يغدو مستحيلاً بغير فهم ذاتى، فهى تكشف تصورها، عن طريق هذا الفهم، من خلال الفرد، أعنى من خلال إمكاناتها وقدراتها، لأنها عندما تعرف رغباتها الحقيقية، واهتماماتها، وقواها وضعفها، وقيمها، بوصفها أموراً تتعلق بطبيعتها الخاصة - فى هذه الحالة فقط تستطيع أن تضع أمامها الغرض الحق وأن تعمل بناء عليه على نحو واضح.

وفضلاً عن ذلك، فكلى تعمل الأنا بحرية وتحدد نفسها هنالك ثلاثة شروط لابد من توافرها:

أولاً : لابد أن تختار أو تصدر قراراً، فالإنسان ليس معطى للعالم على أنه حر، لكنه أعطى للعالم مع إمكان أن يكون حراً، فقد أعطيت للأنا القدرة فى أن تريد بحرية. وهذا ما كان هيجل يقصده عندما قال: «الإرادة التى لا تكون حرة إلا ضمنياً هى الإرادة الطبيعية أو المباشرة» (فقرة ١١ الترجمة ص ١١٩). فالوجود الحر أو نشاط الحرية، هو وظيفة الفعل، والحرية خارج نطاق الفعل، هى إمكان مجرد، وهى لا تصبح موجودة بالفعل إلا إذا كانت هناك حاجة للفعل، لكن قبل الفعل لا يكون مضمون الإرادة سوى كثرة من الدوافع والميول والمفاضلات، والاهتمامات. وكل واقع من هذه الدوافع يبرز نفسه على أنه «ملكى أورغبتى» لكن توجد كذلك مجموعة من الرغبات الأخرى التى هى بالمثل كلها «خاصة بى». وكل منها هو فى الوقت ذاته شئ كلى غير متعين يستهدف كل أنواع الموضوعات، ويمكن إشباعه بكافة أنواع الوسائل. وعندما تتخذ الإرادة وهى فى حالة اللاتعين المزدوج هذا شكل الفردية، فإن ذلك يشكل عزم الإرادة وتصميمها، والإرادة لا تكون إرادة فعلية على الإطلاق إلا بمقدار ما تعزم وتصمم» (فقرة ١٢ - الترجمة ص ١٢٠). وفى هذه الحالة من اللاتعين تكون إرادتى تعسفية، لأننى أستطيع أن أختار هذه الرغبة أو تلك. لكنني لا يمكن أن أكون حراً ما لم أختر، أو ما لم أصمم على شئ ما. والسبب الذى من أجله يخشى الناس الاختيار، أو إتخاذ موقف، ربما كان جبن الناس، الذى يتجلى فى عجزهم عن التضحية باللامتناهى من أجل إنجاز عينى. ولقد كان هيجل على وعى تام بأن الاختيار يتضمن التقييد؛ لأن الشخص الذى يقرر السير فى فعل معين يتنكر لجميع الرغبات الأخرى الممكنة التى تتواجد مع الرغبة المختارة. لكن الإنسان لا يستطيع أن يوجد كشخصية بدون هذا التقييد، فمثل هذا الإنسان لن يستطيع إنجاز شئ ذى قيمة فى هذا العالم ولقد اقتبس هيجل من «جوته» قوله: «إن من يريد أن ينجز شيئاً عظيماً لابد أن تكون لديه القدرة على تحديد نفسه» (ملحق فقرة ١٣). وعلى ذلك فالإنسان الذى لا يستطيع أن يختار - لهذا السبب أو ذلك - ذاك هو إنسان ضعيف؛ فهو قد يستمتع بأن أمامه

باستمرار مجالاً فسيحاً من الاختيارات الممكنة. «لكن الإمكان لا يزال أقل من الوجود بالفعل، والإرادة الواثقة من نفسها لا تفقد ذاتها فى رغبة معينة». (ملحق للفقرة ١٣ - الترجمة العربية ص ٢٧٤).

ثانياً: لكى تكون الأنا حرة - فإن فعل الاختيار لابد أن يكون فعل تأمل وروية، فالإرادة عندما تقرر السير فى فعل معين، فإنها تزعم السيطرة على رغباتها ودوافعها. وليس فى استطاعتها القيام باختيار عاقل، أعنى تحديد نفسها ما لم تترو وتتأمل فى النتائج التى تنتهى أليها الرغبات المتنافسة المختلفة، فهى تقارن، وتُقيّم بدائل الفعل وتأثيرها على خير الأنا ورفاهيتها وسعادتها المقبلة (قارن فقرة ٢٠) والإرادة فى هذا النشاط تعمل أولاً بوصفها إرادة تعسفية؛ لأنها من حيث المبدأ تستطيع اختيار أى فعل ممكن . وتستطيع كذلك أن تختار ألا تفعل شيئاً قط. ولكنها فضلاً عن ذلك محدة لأن الاختيار الذى تقوم به هو المعنى الدقيق محدد بنوع الرغبات التى تواجهها فى مجال تفكيرها. وهذا هو السبب فى أن التحديد الذاتى الأصيل هو نشاط أشبع فيه رغبتى التى تنتمى إلىَّ، والتى استطيع أن أعترف أنها ملكى. وعلى الرغم من أننى مقيد فى إطار الرغبات التى تشكل مضمون إرادتى، فإن هذا التقييد لا يقوض إمكان حريتى؛ لأننى أستطيع أن أختار أن أفعل بناء على رغبة معينة، وأنا أعرف أننى أختار إنجاز فعل ما فإننى أشرع فى تنفيذه بطريقة فريدة «ما دام يمكن لى أن أحدد نفسى بهذه الطريقة أو تلك، أعنى ما دام فى استطاعتى أن أختار، فإننى أملك إرادة حرية (أو حرية اختيار)، ومعنى أن تمتك الإرادة هو أن تمتلك ما يسمى عادة بالحرية». (ملحق للفقرة ١٥ - الترجمة ص ٢٧٤).

ثالثاً: الإرادة لا تكون حرة ما لم تختر على نحو عقلانى واضح. ومن ثمَّ فإن الإرادة التعسفية المحضة (حرية الاختيار) ليست حرية حقيقة. هيجل ينتقد النظرة التى ترد الحرية إلى العشوائية أو الاختيار الهوائى: الفكرة التى تشيع بين الناس أكثر من غيرها هى تصور الحرية على أنها تعسفية أو حرية اختيار عشوائية - الوسيلة التى يختارها الفكر المجرد بين الإرادة المتعينة كلها بواسطة

الدوافع الطبيعية، والإرادة الحرة على نحو مطلق. وإذا ما سمعنا من يقول أن تعريف الحرية هو القدرة على أن تفعل ما تشاء، فإن هذه الفكرة لا تُعدُّ سوى دليل يكشف عدم نضج عقلى كامل؛ لأنها لا تتضمن حتى معرفة غامضة عن الإرادة الحرة بصفة مطلقة، أو عن الحق، أو عن الحياة الأخلاقية إلخ » (فقرة ١٥ - الترجمة ص ١٢٣).

إننى عندما أفعل فقط ما يحلو لى فإننى بذلك أستجيب فحسب لأقوى الدوافع إلحاحاً وأعنف الرغبات بلا تأمل أو تفكير أو تقدير للعواقب أو لقيمة الفعل المرتقب. وبعبارة أخرى فإننى أستسلم للرغبة الموجودة، ولكن فى مثل هذا الفعل ليس ثمة ضمان بأن إشباع الرغبة المزعومة هو أفضل ما أهتم به كفرد كموجود بشرى (قارن فقرة ١٧). فى الإرادة الصحيحة ينبغى عليك أن تُصنف الرغبات المختلفة وتُقيمها. ومثل هذا العمل يحتاج إلى معيار أقوم على أساسه بعملية التصنيف والتقييم. وهذا المعيار ليس شيئاً آخر سوى تصورى لذاتى بوصفى موجوداً عاقلاً وتقييم الرغبات فى إطار هذا المعيار هو نفسه المطالبة: «بأنه ينبغى للدوافع أن تصبح نسقاً عقلياً للرغبات الإرادية» (فقرة ١٩) لأنه عندما تقيم الرغبات والدوافع فى إطار منظور عقلى، فى هذه الحالة وحدها يمكن أن تصبح إمكانات الإرادة علنية صريحة. وهذا هو ما يمكن الإرادة من أن توجد لذاتها كموضوع «وعلى هذا النحو فإن الإرادة فى كليتها الكاملة - وهى كلية كانت على ما هى عليه ببساطة؛ لأنها قد امتصت فى ذاتها مباشرة الرغبة والجزئية التى ينتجها الفكر الانعكاسى، فانغمست فيها مثل هذه الرغبة» (فقرة ٢١ - الترجمة العربية ص ١٢٨). ومادة ووسيلة مثل هذا النشاط هى التفكير «وهذه هى النقطة التي يظهر عندها بوضوح أن الإرادة لا تكون صحيحة وحرة إلا بوصفها عقلاً مفكراً. إن العبد لا يعرف ماهيته، ولا يعرف أنه لامتناه، ولا أنه حر. إنه لا يعرف نفسه على أنه فى ماهيته إنسان، وهو تنقصه هذه المعرفة عن نفسه؛ لأنه يفكر فى ذاته. إن هذا الوعى الذاتى الذى يُدرك نفسه من خلال التفكير بوصفه إنساناً أساساً، وهو بذلك يحرر نفسه من العرض، والزائف هو

مبدأ الحق، والأخلاق الذاتية، وكل صور الأخلاق الاجتماعية» (فقرة ٢١ - الترجمة العربية ص ١٢٨- ١٢٩).

وهكذا عندما تنجح الإرادة فى فهم نفسها على أنها وحدة لإمكانات علينة صريحة، فإنها تحرر نفسها من الاعتماد على أى شئ آخر: «تكون الإرادة عندئذ حقيقية، أو بالأحرى تكون هى الحقيقة نفسها؛ لأن تعينها الذاتى يعتمد على المطابقة بين ما هى عليه فى وجودها الفعلى (أعنى ما هو موضوعى بالنسبة لذاتها) وبين فكرتها الشاملة، أو بعبارة أخرى إن هدف التصور الخالص للإرادة وحقيقته الواقعية هو أن يحدس ذاته» (فقرة ٢٣ - الترجمة ص ١٣٠). إن الإرادة لا توجد فحسب كإمكان للوجود الحر، لكنها كذلك على وعى بهذه الإمكانية وبقدرتها على تحقيقها بالفعل، إنها لا توجد فحسب فى ذاتها، بل من أجل ذاتها أيضاً. فإرادة العقلى فى السلوك الأخلاقى - على سبيل المثال - تعنى أن تعمل طبقاً للكلى، وليس تبعاً لرغبتى الذاتية التعسفية: «إننى حين أريد ما هو عقلى فإننى عندئذ لا أسلك كما لو كنت فرداً جزئياً، بل طبقاً للأفكار الشاملة للأخلاق بصفة عامة. وما أدافع عنه، وما أثبته فى أى سلوك أخلاقى ليس هو نفسى، بل الشئ. لكن حين أرتكب سلوكاً فاسداً فإن فردانيتى هى ما أبرز فى وسط المسرح». (ملحق للفقرة ١٥ - الترجمة العربية ص٢٧٤). وبعبارة أخرى: تكون الإرادة حرة عندما تكتسب ذاتيتى طابعاً موضوعياً، أعني: عندما يناظر اختيارها أو يعكس تصورها لذاتها بوصفها فرداً حراً.

غير أننا عندما نتحدث عن الجانب الذاتى من الإرادة، فإننا لا نعنى بكلمة «ذاتى» خاصية توجد فى ذات معينة ولا توجد فى غيرها. كلا، ولا نعنى بها اختياراً عفوياً، وإنما نعنى بها: «جانب الوعى الذاتى من الإرادة، أى فرديتها على نحو ما هى متميزة عن فكرتها الضمنية» (فقرة ٢٥). إننا نعنى المضمون، أى الغرض الذى اختارته الإرادة بوعى وبعقلانية وبروية ليكون غايتها. ونعنى كذلك تصور الإرادة لنفسها بوصفها فرداً ممكناً، ومن ثمَّ فذاتية الإرادة تمثل حكم الإرادة على نفسها، ونوع الفرد الذى تسعى لأن تكونه فى عالم الواقع. ومن

ناحية أخرى، فنحن عندما نتحدث عن «الجانب الموضوعى» للإرادة فإننا نعنى بذلك المضمون الذى تتجه إليه الإرادة من الناحية الذاتية؛ «تكون الإرادة موضوعية على نحو بسيط وخالص إذا ما كان تعينها هو ذاتها، وبالتالى إذا ما تطابقت مع فكرتها الشاملة وحقيقتها الأصلية» (فقرة ٢٦ – الترجمة العربية ص ١٣٢). وبالتالى فإن الإرادة تصبح موضوعية عندما تمثل هدفها، ووجودها المقبل، أعنى فرديتها على نحو موضوعي، وتنمو نحو تحقيق هذا الهدف فى فعلها القادم.

وهذه الحرية عند هيجل ليست قدرة الإرادة أو إمكانها كما لو كانت الإرادة ملكة فريدة توجد فى ذاتها، وبذاتها، وإنما هى نشاط الأنا فى فعل من أفعال التحديد الذاتى، إنها قدرة الروح على رؤية مجرى الفعل الواعى العقلانى المتروى، وأن تصدر قراراً عن ذلك الفعل، وأن تكون على استعداد للعمل فى تجربته العينية.

علاقة الحرية بالشخصية:

علينا الآن أن نتساءل ما هى الظروف التى تستطيع فيها الأنا أن تحقق حريتها على نحو عينى؟! وأنا أطرح هذا السؤال لأنه لا يكفى أن تختار الإرادة بحرية، بل لابد كذلك أن نعمل فى حرية وما لم تعمل فى حرية فسوف تظل حريتها أحادية الجانب ومجردة وذاتية. وتعمل الإرادة بحرية عندما تنجح فى تحقيق هدفها على نحو موضوعي، فى التجربة العينية. غير أن هذه الحرية ليست ممكنة ما لم يكن الفعل صواباً أو حقاً Right، أعنى ما لم يكن المراد بالحق هو الوجود أياً كان نوعه، الذى يُجسد الإرادة الحرة، ومن ثمَّ فإن الحق حسب تعريفه هو الحرية بوصفها فكرة (فقرة ٢٩ – الترجمة العربية ص ١٣٥) . بالتالى فالحق ليس – مثل الواجب – مجرد دعوى تقضى بها السلطة القائمة. لكن – بالأحرى – مطلب الإرادة المطلق، لكى تكون ذاتها تبعاً لمقتضيات ماهيتها، أعنى «العقلانية . . . Rationality» وفضلاً عن ذلك فإن الحق ينبغى احترامه؛ فهو مقدس إلى أبعد حد، لا لأن الدولة تفرضه أو تأمر به، أو لأنه حدث أن تم

التعبير عنه فى القانون الوضعى، وإنما لأنه يُجسد الحرية البشرية فحسب. واحترام هذه الحرية هو أساس احترامنا للقانون (قارن فقرة ٣٠ - ص ١٣٦ من الترجمة العربية).

ويعتقد هيجل أن فى الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً أهلية كامنة لكى يحمل الحقوق، وهذه الأهلية هى نفسها معنى كونه شخصاً أو شخصية. يقول: «تتضمن الشخصية - أساساً - الأهلية لممارسة الحقوق، وتشكل مفهوماً وأساساً (هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد، وبالتالي أساس الحق الصورى. ومن ثمَّ فإن أمر الحق هو: «كن شخصاً، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً». (فقرة ٣٦ - ص ١٤٦ من الترجمة العربية). وهكذا نجد أنه على الرغم من أن الشخص له الحق فى السعى لتحقيق غاياته بحرية، فإن لديه إلزاماً أساسياً واحداً هو: احترام حقوق الآخرين. غير أن الشخص هو تصور مجرد، إنه يشير إلى الأنا الواعية بنفسها فى الفعل الذاتى للتحديد الذاتى، إنه الإرادة الواعية بنفسها على أنها مباشرة وكلية وحرة. إن فكرة الشخصية تعرض ثلاث سمات أساسية:

أولاً: أن تكون شخصاً يعنى أن تكون أنا واعية بنفسها كإرادة تحدد نفسها بنفسها، والإرادة بما هى كذلك: «متعينة كذلك من كل جانب من حيث رغباتها ودوافعها، وأهوائها الداخلية، وكذلك أيضاً من حيث الوقائع الخارجية المباشرة» (فقرة ٣٥ - ص ١٤٤) ويشير هيجل إلى أن «الشخص» ليس متحداً مع «الذات»، بل على العكس أن تكون «ذاتاً» فإن ذلك يزودنا بإمكانية الشخصية، ومن ثمَّ فإن الذات هى الشخص الممكن« وإذن فالشخص هو الذات الواعية بهذه الذاتية». (ملحق للفقرة ٣٥). فأهلية الوعى الذاتى هى أساس حريته وهى أساس قوة التحديد الذاتى. وهذا هو السبب فى أننى - كشخص - إرادة حرة أساساً ، أعنى حريتى واستقلالى: «الشخص هو وحدة unit حرة تشعر باستقلالها التام. وبوصفى هذا فأنا أعرف أننى حر، أننى أستطيع أن أتجرد من كل شئ مادام لا يواجهنى شئ سوى شخصية خالصة، ومع ذلك فأنا بوصفى الشخص شئ متعين تماماً، أعنى أن لى عمراً معيناً وقواماً معيناً. وأنا أشغل هاى

المكان . . . إلى اخر ما شئت من تفصيلات» (ملحق للفقرة ٣٥ - الترجمة ص ٢٨١). ومن ثمَّ فبوصفى شخصاً فأنا متناه وغى متناه، حر ومقيد، ومع ذلك فأنا وحدة هذين الوجهين معاً، إرادتى مجردة؛ لأنها فى لحظة الوعى الذاتى هذه تكون بلا مضمون؛ فهى لا تقرر ولا تفعل بناء على قرارها. إنها فقط تواجه نفسها كإمكانية كلية للفعل.

ثانياً: الطابع المجرد للأنا يتضمن أن الحقوق التى يتمتع بها هى حقوق مجردة كذلك، فالشخص هو إرادة جزئية ممكنة أو أنا ويتحقق هذا الإمكان عندما تُعين الأنا نفسها على نحو ذاتى وموضوعى، عندما تتبين مجرى للفعل على أساس ما هو حق وخير، أما قبل هذا التعين: «فإن الحق لا يوجد سوى كإمكان فحسب، وعلى هذا فلن يكون الحق هنا سوى ترخيص أو تفريض» (فقرة ٣٨- ص ١٤٦). والنقطة التى تحتاج إلى تأكيد خاص هنا هى أن الأنا كشخص، يمكن أن تكون على وعى كامل بحقوقها بطريقة مثالية؛ وهى يمكن أيضاً أن تنسق نوعاً معيناً من الحق كقاعدة عامة. لكن اللحظة الحاسمة بالنسبة للذات التى تحقق الآنا هى قدرتها على ترجمة مضمون القاعدة إلى واقع، أعنى: تطبيقه فى التجربة على نحو عينى، وهذا هو السبب فى أن تحديد وتقييد المرء بمضمون عام أو متطلبات القاعدة بغير اهتمام بحقوق الآخرين، إنما هى علامة على «القلب البارد»: «لأن الإنسان غير المتحضر هو الذى يُصر على حقوقه ويركز عليها وحدها، فى حين تنظر العقول النبيلة إلى جوانب أخرى من الموضوع (فتهتم بحقوق الغير) وهكذا فإن الحق المجرد ليس سوى محض إمكانية، وشئ صورى بحت، على الأقل فى مقابل المدى الواسع للموقف كله». (ملحق للفقرة ٣٧ - ص ٢٨١).

ثالثاً: على الرغم من أن الشخصية مجردة فإن لديها القوة الدافعة التى تجعلها تحقق نفسها على نحو عينى فى العالم؛ لأن أى قرار تتخذه يرتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بالعالم الخارجى للطبيعة والناس. وهى حين تتخذ مثل هذا القرار« تقف فى مواجهة هذا العالم كشئ ذاتى» (فقرة ٣٩) وهذا التقابل أو هذه

المواجهة بين ذاتيتها وبين الطابع الموضوعي للعالم الخارجي يخلق فيها شعوراً بالتحديد والتقييد وبأنها سوف تسقط أو أنها سقطت بالفعل في شرك الواقع الخارجي. «وهي لهذا تكافح لكي ترتفع فوق هذا الحد أو القيد وتهب نفسها الواقعية، وبعبارة أخرى: لكي يبدو العالم الخارجي وكأنه عالمها الخاص»، (فقرة ٣٩ - ص ١٤٧) وهذا الكفاح تدفعه وتغذيه رغبتها الداخلية في الحرية.

غير أن هذه الحرية لا يمكن - كما رأينا - أن تتحقق على نحو مجرد، وإنما على نحو عيني، إنها لا يمكن أن تتحق إلا إذا ما تحققت دعواها في الحق في الواقع السياسي والاجتماعي. وعندما نتحدث عن الحق †Rechtهنا فإننا: «لا نقصد فحسب ما يفهم عادة من هذه الكلمة، أعني: القانون المدني، لكنا نعني بها أيضاً الأخلاقية (أو الأخلاق الذاتية) والحياة الأخلاقية وتاريخ العالم». (ملحق للفقرة ٣٣ الترجمة العربية ص ٢٧٩) ومن ثمَّ سوف يكون من الخطأ الفادح أن نعتقد أن الإنسان يمكن أن يكن حراً حقاً لو أنه استمتع بحقوقه الأساسية في أي مجال من هذه المجالات على حدة. إن هيجل يناقش «فلسفة الحق»، في شيء من التفصيل، الحقوق الأساسية اللازمة لتحقيق الحرية كالحقوق في مجال الملكية، والسلوكم الأخلاقي، والأخلاق الاجتماعية، والأسرة، والدولة ولقد رأينا بالفعل كيف أن الحرية ممكنة في الدولة في الفصول السابقة، وسوف أهتم في الجزء الباقي من هذا الفصل بإمكانها في مجال الأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية. وسوف أناقش هذا الإمكان بالإشارة إلى العمل والأسرة في الفصول التالية.

٣ - وجهة النظر الأخلاقية:

تُعد الأخلاق وسطاً هاماً يمكن للأنا بوصفه شخصاً أن يحقق فيه حريته، وفي هذا المجال نجد أن الإرادة ليست حرة من حيث علاقتها بالواقع الخارجي، سواء أكان الواقع طبيعياً أم اجتماعياً، وإنما هي حرة من حيث علاقتها بنفسها بوصفها ذاتية، أعني أنا تحدد نفسها بنفسها، «والشيء الرئيسي في هذه الدائرة هي بصيرتي ونيتي وغرضي؛ لأن التخارج ليس له أهمية الآن.. » (ملحق ٣٣ -

الترجمة العربية ص ٢٧٩) وغرضى هو الخير، وهذا الفرق الذى اخترته وتبنيته ليكون لى ينبغى ألا يظل قابعاً بداخلى بوصفه شيئاً ذاتياً، بل لابد أن يتحقق فى العالم الخارجى على نحو عينى: «أعين أن الإرادة الذاتية تتطلب أن يكتسب ما هو داخلى فيها (أعنى غايتها) وجوداً خارجياً، وأن الخير بهذه الطريقة لابد أن يكتمل وجوده فى العالم الخارجى» (نفس المرجع).

لكن كيف تطلب الإرادة هذا المطلب؟ ما ضمانات هذا المطلب؟ بعبارة أخرى: كيف نبرر الدعوة بأن الإرادة الذاتية لها الحق فى تحقيق غايتها - وهى غاية أخلاقية - على نحو عينى فى العالم؟ للإرادة الحق أولاً لأنها صاحبة- أو يمكن أن تكون صاحبة هذه الغاية فهى التى أوجدتها فيه بالتالى حرة. ويمكن للمواطن أن يدرك نفسه كموجود أخلاقى، فهو يستطيع بعبارة أخرى أن يفهم وأن يفكر فى المبدأ (أو فى التصور) الذى ينبغى على أساسه أن يسلك سلوكه، لكن ما يعتبره أخلاقياً، وبالتالى ما يعتبره غايته الحقة قد يختلف عما يتضمنه أو يأمر به المبدأ. لكن ما أن يتخد قراراً، وما أن يكون اقتناعاً، حتى يصبح القرار أو الاقتناع ملكاً له. وما دام القرار واقعة ذاتية، ومن ثمَّ فإنه يستبعد من أى تجسيد اجتماعى أو طبيعى، ولا أحد يستطيع أن يحرمه من هذه الميزة. فهو بالمعنى الدقيق ملكه؛ لأنه يُشكل عنصراً متكاملاً فى وجوده. إننا نستطيع أن نسرق من الإنسان ممتلكاته أو حتى جسده، لكن لا نستطيع أن نسر ق أفكاره وبصيرته وإحساسه بالقيم. ومن ناحية أخرى فنحن فى الحياة المألوفة نميل أن يحكم علينا أو نقيم على أساس المبادأة الشخصية أو الإنجاز الشخصى. لكن هذا الحكم أو هذا التقييم ليس ممكناً ما لم نكن أحراراً فى تحقيق أهدافنا الأخلاقية، فبدون هذه الحرية لا يمكن أن نكون مسؤولين عما نفعل، وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يصر على يأن الاقتناع الأخلاقى الداخلى للإنسان لا يمكن انتهاكه: «فلا يمكن أن يحلقه أذى. ومن ثمَّ فإن الإرادة الأخلاقية منيعة حصينة. وتقدر قيمة الإنسان بالإشارة إلى فعله الداخلى، ومن هنا فإن موقف الأخلاقية هو موقف الحرية الواعية لنفسها» (ملحق للفقرة ١٠٦ - ص ٣٠٠). وفضلاً عن ذلك فخارج

نطاق الإرادة والتحديد الذاتى تظل الحرية مجردة، تظل إمكان التحقق المنتظر، والوسط الذى تصبح فيه واقيعة فعلية هو التجربة الذاتية. وهى تصبح عينية عندما تكتشف الإرادة المبدأ الكلى الذى هو مبدؤها على نحو ضمنى وهى عندئذ تتقدم لتحقيق مضمونها فى الفعل المرتقب. والإرادة فى هذا النشاط لا تعى فى البداية استقلالها؛ فهى توجد من أجل نفسها على نحو ذاتى. وهى فى هذه الحالة تدرك طبيعتها الكلية، أو أنها «ضمناً متحدة مع الكلى أو مبدأ الإرادة فى هوية واحدة» (فقرة ١٠٦)، غير أن هذه الوحدة تصبح علنية عندما: «تغرص الإرادة فى ذاتها على نحو أعمق وأعمق» فى لحظة الفحص الذاتى النقدى. وهى تكتشف فى هذا النشاط مبدأها وتتحد به «وهذه العملية هى بالتالى تهذيب للأساس الذى تقوم عليه الحرية الآن وهو الذاتية، فما حدث هو أن الذاتية التى كانت مجردة فى البداية، أعنى تتميز عن الفكرة الشاملة، تصبح شبيهاً بها. وبذلك تكتسب الفكرة تحققها الفعلى الأصيل، والنتيجة هى أن الإرادة الذاتية تحدد نفسها على أنها موضوعية أيضاً، وبالتالى حقاً». (فقرة ١٠٦ – الترجمة العربية ص ٢١٤).

لكن على الرغم من أن إرادتى تحدد نفسها – بطريقة موضوعية – فإنها تظل ذاتية الطابع «لمضمون الإرادة الذاتية طابع نوعى خاص، أعنى أنه حتى إذا اكتسبت شكل الموضوعية فسوف يظل يواصل الاعتزاز بذاتي، ولا يُعد الفعل فعلى أو «ملكى» إلا إذا كنت أنا الذى حددت جانبه الداخلى، أعنى إلا إذا كان يُعبر عن غرضى ونيتى، وأنا لا أعترف بشئ مما يقع وراء إرادتى الذاتية على أنه يعبر عن شئ ملكى، فما أود أن أراه فى سلوكى هو سيادة وعى الذاتى» (ملحق للفقرة ١١٠ – ص ٣٠١ من الترجمة العربية). وإذن فإن الإرادة فى فعل التحديد الذاتى تترجم المضمون الكلى لمبدئها إلى مضمون عينى وموضوعى. وهذا المضمون يعكس الهدف الذاتى أو الغرض الذاتى للإرادة وهو التحقق الفعلى له. وهى – فضلاً عن ذلك – الحكم الذى تعمل الإرادة بناء عليه، لكنها لا تستطيع أن تعمل فى عزلة عن – أو بغض النظر عن – خير الآخرين ورفاهيتهم؛ لأنها لا تستطيع أن تنجز الفعل بدون عون منهم، فالفعل فى ذاته هو حادث محض

أوحدث طبيعى، وهو لا يصبح أخلاقياً إلا عندما يستقبله الآخرون بطريقة معينة ويقيمونه. غير أن الآخرين يقيمونه من حيث تأثيره عليهم. فيحكمون عليه أنه أخلاقى إذا ما أدى إلى زيادة رخائهم وهو غير أخلاقى إذا أدى إلى عكس ذلك، وبالتالى فلابد للفعل أن يحقق توقعات معينة تعبر عن المعني العام المقبول للقيم ، كما تعكس هوية أو انسجاماً » للإرادة يشارك فيه أعضاء المجتمع جميعاً. وهكذا فإننى فى حالة الفعل لا أكون واعياً فقط بالأثر الذى يحدثه فعلى على ذاتى، بل أيضاً أثره على المحيطين بى » ؛ ومن ثمَّ كان تحقيق إنجاز هدفى يتضمن هوية إرادتى مع إرادة الآخرين، وأن تكون ذات علاقة إيجابية بإرادة الاخرين » (فقرة ١١٢ – ص ٢١٩ من الترجمة العربية).

شروط الفعل الأخلاقى هناك – إذن – ثلاثة شروط للفعل لكى يكون أخلاقياً:

أولاً: لابد للشخص الذى يقوم بالفعل أن يكون قادراً على تحمل مسؤوليته. ثانياً: لابد أن يكون الفعل غائياً. ثالثاً: لابد أن يكون الفعل خيراً.

أولاً: المسؤولية Responsibility: لا يكون الفعل أخلاقياً ما لم يصدر عن إرادة مسؤولة، والمسؤولية عند هيجل تعين «الاستعداد للمحاسبة» وهى تعنى استعداد المرء أن يتقبل نتبجه عمله ثواباً أو عقاباً. لكنها أيضاً تعنى أو هى تفترض مسبقاً – بالأحرى – أن الفعل «ملكى» وأننى كإرادة بدأت الفعل ونفذته. لأنه إذا لم يكن ملكى، وإذا لم أكن أنا صاحبه، فلن يكون لى الحق لا فى الثواب ولا فى العقاب عنه. وهكذا لو أدى فعلى إلى نتائج معينة ليست جزءاً من غرضى أو كنت أجهلها عندما شرعت فى إنجاز الفعل، فإننى لا أستطيع أن أدّعى أنها ملكى. وأكون مسؤولاً فقط عن الفعل بمقدار ما يعكس غرضى الذى كنت أسعى لتحقيقه. ويقوم ذلك على أساس الزعم بأن الفعل ليس نشاطاً بسيطاً أو يسير فى خط مستقيم، وإنما هو حادثة مركبة، أو معقدة فى العالم. «إن الحادثة أو الموقف الذى حدث هو واقع فعلى خارجي وعينى، يحمل بداخله بسبب عينيته عدداً لا حصر له من العوامل، وكل عنصر وأى عنصر منفرد يظهر على أنه

الشرط أو الأساس أو السبب لواحد من هذه العوامل، ومن ثمَّ فقد أسهم بدوره فى هذه الحادثة موضوع الدراسة. يمكن النظر إليه على أنه مسؤول عن الحادثة، أو على الأقل أنه يشارك فى المسؤولية عنها» (فقرة ١١٥ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ من الترجمة العربية). ومن هنا فقد يعترض معترض فيقول: عندما أقوم بفعل ما فلابد لى أن افترض المسؤولية الكاملة عن جميع نتائج فعلى؛ لأن إنجاز الفعل أو حتى الشروع فيه هو قيام بالفعل، وبالتالى فأنا صاحبه بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذا يتضمن أن الفعل فعلى أو ملكى، إذ بدون الشروع فيه، لم يكن من الممكن للفعل ولا لنتائجه أن تقع. وهذا الخط من الاستدلال خاطئ؛ لأنه يتغاطى عن افتراضين أساسيين:

١ - لا أستطيع أن أدعى أن الفعل فعلى، ومن ثمَّ لا أستطيع أن أكون مسؤولاً عنه، ما لم أعرف أن الفعل لى. وبعبارة أخرى: لكى أكون مسؤولاً عن الفعل لابد أن أعرف ماذا أفعل. وهذا عند هيجل حق أساسى للإرادة. إن من حق الإرادة أن تعترف بأن فعلاً ما هو فعلها، وما تتحمل مسؤوليته هو فقط تلك الافتراضات السابقة التى كانت تعيها فى هدفها، وتلك الجوانب من السلوك التى تحتوى عليها أغراضها. إن الفعل لا يمكن أن يُنسب إلى إلا إذا كانت إرادتى تتحمل مسؤوليته - وذلك هو حق الإرادة فى أن تعرف» (فقرة ١١٧ - الترجمة العربية ص ٢٢٣). إن فعلى هو حادث طبيعى، وهو بما أنه كذلك فهو واقعة خارجية تنتمى إلى ما فى العالم من أشياء، وما يجعل من حقى أن أقول إنه «فعلى» وليس فعل شخص آخر هو أنه أساساً يُجسد غرضاً. لكن لكى يكون شيئاً غرضى لابد أن أعرف أنه كذلك، لابد أن أكون على وعى بأنه غرضى. وبالتالى فإن أى شئ لا يكون جزءاً من غرضى لا يمكن على الأقل أن يُنسب إلى على نحو مباشر. وهكذا نجد أن الفعل لا يمكن أن ينسب إلى ما لم أستهدفه، ولا يمكن لى أن أستهدفه ما لم أفعل ذلك عن علم ومعرفة. وينتج عن ذلك أننى لا يمكن أن أكون مسؤولاً عن الفعل ما لم أكن أعرف أن الفعل فعلى، وأننى أسعى عن وعى لإنجازه. وهذا سبب رئيسى فى أننا لا نعد الأطفال ولا المجانين

مسؤولين عن أفعالهم، وهذا هو السبب الذى يجعلنا لا نتهم «أوديب» بقتل والده؛ لأنه لم يكن يعرف شخصية والده عندما قتله.

٢ – أى فعل أو أى جانب من جوانب الفعل لا يمكن أن ينسب إلى، وبالتالى أكون مسؤولاً عنه، ما لم أنفذه بحرية أو لم أكن أنا السبب فى حدوثه. «وفضلاً عن ذلك فإن الفعل يترجم إلى واقعة خارجية، والواقعة الخارجية لها ارتباطات فى مجال الضرورةالخارجية التى تطور نفسها من خلالها فى جميع الاتجاهات، ومن هنا فإن للفعل نتائج متعددة» .(فقرة ١١٨ – ص٢٢٣ من الترجمة العربية). لكنى لست باستمرار فى مركز يسمح لى بالسيطرة على نتائج فعلى. لكن مثل هذه النتائج – من ناحية أخرى – لا تعبر أو تجسد غرضاً. ولهذا تتسم بأنها عرضية وليست ضرورية، ومن ثمَّ فسوف يكون من الصعوبة البالغة أن أعد مسؤولاً عن تلك النتائج التى لم اخترها، أو التى تقع خارج نطاق قدراتى فى السيطرة عليها، لكى ينبغى علينا ألا ننظر إلى الفعل ونتائجه على أنهما منفصلان أو مستقلان أحدهما عن الآخر؛ «فهذه النتائج هى الشكل الخارجى الذى يمثل هدف الفعل وروحه الداخلية، وعلى هذا النحو فهى نتائج للفعل، وهى تنتمى إلى الفعل» (المرجع السابق)وهذا هو السبب فى أن القضية النفعية التى تقول «احكم على الأفعال بنتائجها، واجعل ذلك معياراً للصواب والحق» والقاعدة الأخلاقية التى تقول «تجاهل نتائج الأفعال» هما شئ واحد من حيث التجريد وأحادية الجانب (المرجع السابق) ومن حيث إنهما يقومان على افتراض كاذب يقول إن الفعل ونتائجه منفصلان ويمكن فصلهما. والفعل عند هيجل يصبح موجوداً بالفعل من خلال نتائجه؛ «لأن النتائج بوصفها الشكل المناسب للفعل وكامنة فيه فهى لا تظهر شيئاً إلا طبيعته، وهى ببساطة الفعل ذاته. ومن ثمَّ فإن الفعل لا يمكن أن يتنصل منها ولا أن يتجاهلها، ومن ناحية أخرى هنالك من بين نتائج شئ تتضمنه مفروض من الخارج أو خلته الصدفة. وهذا الشئ لا يرتبط على الإطلاق بطبيعة الفعل نفسه» (فقرة ١١٨ – الترجمة العربية ص ٢٢٤) ومن هنا فإننى أستطيع أن أتنصل من نتائج الفعل التى تأتى

معارضة لإرادتى أو توقعاتى، ببساطة: لأننى لا أستطيع أن أزعم أنها ملكى أو فعلى وبالتالى عندما نقول إن المسؤولية تعنى «تقبل الحساب» أو أن المرء لكى يكون مسؤولاً عن فعل ما قام به لابد أن يكون هو صاحبه، فإننا نقصد أنه مسؤول عن نتائج الفعل فقط بمقدار منا تكون هذه النتائج جزءاً من غرضه أو هدفه، وبمقدار ما يكون هو المتسبب فى حدوثها.

ثانياً: النية Intention : غير أن فعلى لايكون أخلاقياً ما لم أكن أيضاً أنتويه. أعنى ما لم أدرك بوعى صفته العامة، الصفة التى تعطيه هويته كفعل نوعى خاص، والتى هى الأساس فى إشباعى ورفاهيتى كفرد جزئى، والفعل واقعه منتهية يمكن أن يطابق أولا يطابق غرضى. ولى الحق فى أن أرفض ما لم يكن في قصدى عندما فعلته. ومن هنا تثار مسألة النية الكامنة خلف الفعل - وإلى أى حد يكشف الفعل عن نيتى، أو إلى أى حد انتويت هذا الفعل؟ والمبدأ الذى كان هيجل حريصاً هنا على تأكيده هو أن للإرادة الحرة الحق فى أن تعرف ما الذى تنويه فى فعلها: «إن حق النية يعنى أن الصفة الكلية للفعل ليست ضمنية فحسب، بل سوف يعرفها الفاعل. وبذلك تكون موجودة منذ البداية فى إرادته الذاتية. والعكس ما نسميه باسم حق موضوعية الفعل يفى حق الفعل فى أن يثبت نفسه بوصفه معروفاً ومراداً من الفاعل بوصفه مفكراً» (فقرة ١٢٠ - ص٢٢٧)، لأنه إذا لم يعرف ما الذى انتوه، وإذا لم يحقق نيته فى الفعل على نحو تام، فإننا لن نستطيع أن ننسب الفعل إليه أو إلى إرادته، وبعبارة أخرى: لن يكون لنا يبرر القول: بأن الفعل خلق لتلك الإرادة.

لكن ينبغى علينا ألا نقيم تفرقة حادة وحاسمة بين النية كنشاط ذاتى، والفعل كحدث موضوعى خارجي في العالم؛ لأن النية هى المضمون الذى يحققه الفعل، إنها الوجه العام الكلى الذى يتميز به الفعل ويتحدد بوصفه فعلاً نوعياً خاصاً هو هذا الفعل. خذ مثلاً: القتل، عندما يقتل شخص ما موجوداً بشرياً فإن فعل القتل يتألف من إيذاء جسد الإنسان المقتول. وهنا نجد صفة «القتل» أو ما يجعل الفعل قتلاً ليس هو أن كتلة من الجسد الحى قد دُمرت؛ فليس كل فعل

يدمر فيه جسد حي يعد قتلاً؛ ففي رؤية حادث تدمير الجسد لايدرك المرء خاصة «القتل»، فهذه الخاصية ليست مضموناً حسياً ينتمى إلى الفعل بوصفه نشاطاً فيزيقياً، ولكى تحدد الفعل على أنه قتل لابد أن نسأل القاتل؛ لماذا قمت بهذا الفعل؟ إنه لا يمكن أن يكون قد قام بالقتل من أجل القتل فى ذاته، بل لديه - فى العادة - سبب أو هدف أو غرض لقتل إنسان ما؛ «فإذا ما قلنا أنه قتل من أجل شهوة القتل وحدها، أو اللذة الخالصة للقتل، فإن المضمون الإيجابى الخالص للذات، لابد أن يكون يقيناً هو اللذة، ولو صح ذلك لكان السلوك يعنى إشباعاً لإرادة الذات. ومن ثَمَّ فالدافع إلى أى فعل هو بصفة خاصة، ما يسمى بالعامل «الأخلاقى»، ويكون هناك فى هذه الحالة معنى مزدوج للكلى الكامن فى الغرض، والجانب الجزئى للنية» (ملحق للفقرة ٢١٢ ص ٣٠٤). ولهذا فإنه ينبغى ألا ينظر إلى النية على أنها قوة مستقلة، أو باعث مستقل، يدفع الإنسان إلى القيام بفعل ما. إن ما ينويه الإنسان هو - بمعنى ما - العامل السببى الذى يجعله يقوم بفعله بطريقة معينة. لكن ما سوف يكون من الخطأ النظر إلى هذه النية على أساس أنها متصلة أو محايدة للفعل، وإنما هى - على العكس - روح الفعل، هى ما يعطيه طابعه الأخلاقى والاجتماعى والعقلى؛ لأن النية تعنى أن يعلن الإنسان صراحة عن اهتمام شخصى، ثم يسعى فى تحقيقه. وما أن تعلن النية حتى تصبح غاية End، وتظل الغاية مجردة أو كلية قبل تحققها. وتصبح واقعية فعلية Actual وعينية بعد أن تتحقق. والواقع أن تحقيق الغايات الشخصية هو أساس الرفاهية أو السعادة. وبالتالى هو أساس الحرية الذاتية، ولا ينبغى علينا ألا نقلل من قيمة هذا الضرب من الحرية؛ لأن إنجاز الغايات الشخصية المرتبطة «بحاجات المرء، وأهوائه، وآرائه، ونزواته.. إلخ» هي مضمون حياته (فقرة ١٢٣) ومن ثَمَّ فهى جوهرية للتحديد الذاتى، وهذا هو السبب الذى من أجله يصر هيجل على أن الحرية الذاتية هى حق أساسى؛ أنها الحق الذى لابد من إشباعه ليكون المرء ذاته. لقد عبرت المسيحية عن هذا الحق فى صورته اللامتناهية، ثم أصبح المبدأ الكلى الفعال فى صورة حضارة جديدة، ويعد الحب، والرومانتيكية، والبحث عن الخلاص

الأبدى للفرد، من بين الأشكال الأولى التى يتخذها هذا الحق، ثم جاءت بعد ذلك الاقتناعات الأخلاقية، والضمير الأخلاقى. وأخيراً ظهرت صور أخرى: ظهر بعضها وساد فيما تلى ذلك بوصفه مبدأ المجتمع المدنى وبوصفه لحظات فى دستور الدولة، فى حين ظهر بعضها الآخر فى مجرى التاريخ، ولا سيما تاريخ الفن، والعلوم، والفسلفة» (فقرة ١٢٤ - ص ٢٢٩ من الترجمة العربية). وهذه الفقرة هامة لأنها تلقى الضوء على ما يقصده هيجل بالإشباع الذاتى: فهو الأساس فى جميع الجهود ذات المعنى فى الحياة البشرية. لا فقط لأنه «جزء وجانب من إنجاز غايات ذات قيمة مطلقة»، وإنما أيضاً لأنه بدونه لا يستطيع المرء أن يعرف ماذا تعنى الغايات الكلية والموضوعية بالنسبة للإرادة. إن الشخص لا يكتشف أن رفاهيته هى نفس الوقت رفاهية الآخرين إلا عندما يسعى لتحقيق غاياته، عندئذ يكتشف أيضاً أن غاياته الحقة هى مثل غايت الآخرين الحقة، تكمن فى العيش طبقاً للمبادئ العليا للعدالة والحق. وهذا هو السبب فى أننى لا أستطيع أن أزعم لنفسى أو للآخرين دعاوى أخلاقية تعارض المطالب الكامنة فى هذه المبادئ. وبعبارة أخرى: لا أستطيع أن أضع وجود نيتى «الأخلاقية» التى تبرز الأفعال الخاطئة على أساس أنها تزيد من رفاهيتى أو رفاهية الآخرين. كتب هيجل يقول: «هناك حكمة فاسدة منتشرة فى عصرنا انتشاراً واسع المدى تريد أن تجد مبرراً وعذراً لما يُسمى بالنية الأخلاقية الكامنة خلف الأفعال الخاطئة، وأن تتخيل أن الأشرار من البشر يحملون قلوباً طيبة، أعنى، قلوباً تريد خيرهم فحسب. بل وربما خير الآخرين كذلك (فقرة ١٢٦ - ص ١٣٢). وهكذا، فلو أننى سرقت الجلد كما فعل «القديس كريسبينSt. Crispin†» لأصنع أحذية للفقراء فإن سلوكى سوف يوصف بأنه أخلاقى «لكنه خطأ، وبالتالى فهو غير صالح ولا مقبول» (ملحق للفقرة ١٢٦). ولو أننا وضعنا مبدأ التمييز «الأخلاقى» فى النية «الأخلاقية» كشئ منفصل عن الفعل الذى ينويه الشخص «كانت النتيجة، أن الجريمة والأفكار التى تؤدى إليها سواء أكانت خيالات فارغة وتافهة أم آراء جامحة، أصبح ينظر إليها على أنها حق، وعقلية، وسامية لأنها ببساطة صادرة

عن قلوب الناس وحماسهم» فقرة ١٢٦ - الترجمة العربية ص ٢٣٢). إن أخلاق الفعل - كما سوف نرى فى القسم التالى - لا يمكن أن تحددها النية وحدها الكامنة خلف الفعل، بل تحددها كذلك دراية حسنة الانتباه لما هو حق، وكذلك أثره فى أولئك الذين يتأثرون به، والنقطة التى ينبغى علينا هنا أن نؤكدها هى أن الفعل لا يمكن أن يكون أخلاقياً ما لم يقم به صاحبه وهو فى نيته إنجاز رفاهيته ورفاهية الآخرين معاً.

ثالثاً: الخير الأخلاقى Moral Goodness: هذه النقطة الأخيرة تؤدى مباشرة إلى الشرط الثالث للفعل الأخلاقى؛ فلا يكون الفعل أخلاقياً ما لم يكن خيراً على نحو مطلق أو كلى. وهذا الشرط يفترض سلفاً الشرطين السابقين؛ لأن الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بأنه خير كما نرى الآن، ما لم يحقق شرطى «المسؤولية» و«النية». وبعبارة أخرى؛ لا يكون فعل المرء أخلاقياً أو خيراً ما لم يعرف ما الذى يعنيه الفعل حين يكون أخلاقياً أو خيراً؛ فقد ينوى المرء القيام بفعل ما بعد فكر عميق وتدبر وروية، وقد يكون فى موقف يجعله مسؤولاً عن فعله، لكن لا ينتج عن ذلك فى الحال أن يكون الفعل خيراً أو أخلاقياً. إن الفعل لكى يكون أخلاقياً أو خيراً فإن الشخص الذى يقوم به لابد له أن ينجزه أيضاً على أساس مبدأ الخيرية. وهكذا لابد لنا أن نسأل ما الذى يعينه هيجل بكلمة «الخير»؟ ما الذى يجعل الفعل خيراً؟

كتب هيجل يقول: «الخير هو الفكرة بوصفها وحدة لتصور الإرادة مع الإرادة الجزئية. وفى هذه الوحدة يكون للحق المجرد، وللرفاهية، وذاتية المعرفة، وعرضية الواقعة الخارجية استقلال وقوام ذاتى، لكنه ملغى أو مرفوع، رغم أنها فى الوقت نفسه لا تزال موجودة باقية داخل هذه الوحدة فى ماهيتها» (فقرة ١٢٩ ص ٢٣٤ من الترجمة العربية) وهذه الفقرة جديرة بالملاحظة الآتية: الخير ليس كيفاً بسيطاً أو جانباً يمكن أن ندركه فوراً وعلى نحو مباشر حين نواجه موقفاً أخلاقياً، وهو فضلاً عن ذلك ليس مضموناً يحتويه ويعبر عنه مبدأ واضح الصياغة. وهو أخيراً ليس أمراً يمليه صوت أو شعور موجود بالفعل، وإنما الخير

تصور معقد أو مركب من ثلاثة عناصر أساسية:

١ - مبدأ الإرادة، أعنى ما هو حق بما هو كذلك، موضوعياً.

٢ - الرفاهية، أعنى النفع الذى يعود على الفاعل الذى يقوم بالفعل.

٣ - النشاط الذاتى للإرادة التى يتحد فيها ما هو حق وما هو نافع على نحو عينى.

فما خير - إذن - عند هيجل يتحدد على نحو «إبداعى» فى الموقف الأخلاقى العينى. وأنا أقول على نحو «إبداعى» لأن الخيرية ليست مضموناً جاهزاً أو كيفاً حاضراً، بل هى مهمة. مهمة ينجزها الفاعل عندما يواجه مشكلة أخلاقية. وبالتالى فليس ثمة مشكلتان أخلاقيتان متشابهتان، لأنه لا يوجد فردان متشابهان، وما يحدث لهما يكون شيئاً واحداً بالضبط. ومن ثمَّ فإن ما هو خير فى موقف - بالمعنى الواسع- يختلف عما هو خير في موقف آخر. غير أن هذا الاختلاف لا يعنى أن «الخير» يتحدد طبقاً لمشاعر الفاعل الأخلاقية العارضة أو نزواته الطارئة. بل على العكس فالخير عند هيجل مبدأ موضوعى. وما يجعل الفعل خيراً ليس هو زيادة رفاهية الفاعل فحسب وإنما أيضاً زيادة رفاهية الآخرين. وعندما أجد رفاهية الآخرين فإن ما يرشدنى هو المبدأ الكلى للحق وللعدالة. وهكذا فلكى يكون الفعل أخلاقياً:

١ - لابد أن يعمل على ازدياد الرفاهية بصفة عامة.

٢ - لابد أن يكون حقاً «الرفاهية بدون الحق ليست خيراً، وقل مثل ذلك فى الحق بدون الرفاهية؛ فهو أيضاً ليس خيراً؛ فقولنا «يحيا العدل» ينبغى ألا يعبقه «وليسقط العالم»! (فقرة ١٣٠ - ص ٢٣٥ من الترجمة العربية). وأيضاً: «الخير ليس شيئاً حقاً على نحو مجرد، وإنما هو شئ عينى يشمل مضمونه كلاً من الحق والسعادة..» (ملحق للفقرة ١٢٩ - الترجمة العربية ص ٣٠٦).

ومن ثمَّ فإننى عندما أفعل فعلاً خيراً فإننى لا أطيع القانون- والقانون المشروع فحسب أعنى سلبياً- لأنه لا يوجد مثل هذا القانون الذى يتضمن ما هو

حق، وبالتالى ما هو خير، فى موقف نوعى خاص - بل لابد لى أيضاً أن أسعى إلى رفاهيتى، لكن لابد أن أسعى إلى رفاهيتى بتلك الطريقة التى لا ينتهك فيها فعلى مبدأ الحق، بل يتطابق معه، والآن: هل هذا ممكن؟ وأنا أطرح هذا السؤال لسببين: الأول: هناك فى الحياة العملية أمثلة كثيرة لصراع لا يمكن حله أو إنهاؤه بين الحق والرفاهية الشخصية. والثانى: حتى إذا ما اعتقد شخص ما أنه نجح فى حل مثل هذا الصراع فليس ثمة ضمان فى أن يكون حكمه صحيحاً.

ويؤكد هيجل أن إرادتى الذاتية: «لاقيمة لها ولا كرامة إلا من حيث اتفاقها مع الخير فى النية والتقدير» (فقرة ١٣١)- وهكذا نجد أن الخير فى أى موقف أخلاقى معين يعطى فى البداية كمثل أعلى مجرد، وكإنجاز ممكن، وتحقيق هذا المثل الأعلى هو ما يضفى على الفعل الأخلاقى المرتقب صفة الأخلاقية، وإرادتى قبل هذا التحقق «ترتبط بالحق بعلاقة ما، وهذه العلاقة هى أن الخير ينبغى أن يكون جوهرياً بالنسبة لها، أعنى ينبغى لها أن تجعل من الخير هدفها، وأن تحققه بالفعل على نحو كامل، فى حين أن الخير من جانبه يجد فى الإرادة الذاتية وسيلته الوحيدة لكى يخطو إلى عالم الواقع الفعلى» (فقرة ١٣١) وهكذا نجد أن الأساس النهائى للفعل الأخلاقى لا يكمن فى الشعور المتحول المفاجئ، وإنما فى المبدأ الكلى للخير. ومن ثمَّ لايكون الفعل أخلاقياً إذا ما انتهك هذا المبدأ، وفضلاً عن ذلك فإن الواجب أو ما «ينبغى» أخلاقياً أو الشعور بالإلزام الخلقى لا ينشأ من قوة تعلو على الطبيعة أو من شعور ذاتى. ولا هو يعطى بطريقة مجردة فى مبدأ عام: إنه ينشأ، أو ينبثق - إن صح التعبير - فى موقف أخلاقى عينى بواسطة جهد وبصيرة وحكمة الفاعل الأخلاقى: لأنه الخير - كما يقول هيجل - يخطو إلى عالم الواقع الفعلى بين يدى الإرادة الذاتية. وفى استطاعة الإرادة الذاتية أن تقوم بذلك أساساً بسبب أن الخير الذى تسعى إلى تحقيقه فى سلوكها ينتمى إلى ماهيتها الخاصة: «الخير هو من حيث المبدأ ماهية الإرادة فى جوهريتها وكليتها، أعنى ماهية الإرادة فى تحققها، ومن ثمَّ فهو يوجد ببساطة فى الفكر وبواسطته وحده». (فقرة ١٣٢ - ص ٢٣٦ من الترجمة العربية).

وهيجل يضع هنا تمييزاً حاداً بين ما تكون عليه الإرادة بالفعل كفرد جزئى، أى بوصفها مركبة من الرغبات والميول، والاتجاهات والاهتمامات، والنظرة الاجتماعية، وما ينبغى أن تكون عليه فهى توجد على نحو ما ينبغى أن تكون عليه عندما تحقق بالفعل ماهيتها - أى الخير - فى سلوكها. لكن ما دامت لا تستطيع فى الواقع أن تحقق فعلاً ماهيتها تحقيقاً كاملاً، فإن الخير يظل بالنسبة لها مثلاً أعلى، أى واجباً.. «مادام الواجب يكون على هذا النحو كلياً ومجرداً فى طابعه، فإنه لابد لهذا السبب أن يؤدى من أجل الواجب وحده» «فقرة ١٣٣» والآن ما الذي يعنيه هيجل عندما يقول إن الواجب ينبغي أن يؤدي من أجل وأنا أطرح هذا السؤال لأن المرء قد يعتقد أن هيجل - فيما يبدو - يرى أنه ينبغى عليه أن يؤدى واجبه من أجل مبدأ مجرد، ولو صح ذلك فإن الموجود البشرى - فى سلوكه الأخلاقى كفرد - لابد أن يتبع القانون. لكن ذلك لم يكن فى نية هيجل ولا هو ما يقصده، بل هو مثل كانط عندما يقول إننى ينبغى على أن أفعل الواجب من أجل الواجب وحده، كان يعنى أن الواجب الذى ينبغى على أن أفعله لا ينشأ على نحو أعمى، من مبدأ مفروض على إرادتى من موقف أو سلطة خارجية، وإنما الواجب هو بالأحرى تعبير عن إرادتى، وهكذا «عندما أؤدى واجباً فهو بالمعنى الدقيق للكلمة، موضوعيتى الخاصة التى أجعلها تتحقق بالفعل، إننى أكون بذاتى حراً فى تأديتى لواجبى، ولقد كانت جدارة الفلسفة الكانطية فى مجال الأخلاق أنها أكدت هى المعين للواجب» (ملحق للفقرة ١٣٣ - ص ٣٠٧ من الترجمة العربية).

لكن حتى رغم أن الخير هو ماهية الإرادة ومبدؤها، فإنه لا ينتج من ذلك أن الإرادة لا يمكن أن تقع فى أخطاء وهى تترجم المضمون الكلى للخير وتجعله عينياً. ومع ذلك فإن الإرادة الذاتية - رغم هذا الخطأ المحتمل - لها الحق فى أن تتحمل المسؤولية كاملة فى تحديد ما هو خير، على نحو مطلق، فى موقف معين. وهذا هو أحد الحقوق الأساسية «حق الإرادة الذاتية هو أن ما تتعرف عليه بوصفه صحيحاً سوف تراه خيراً، وأن الفعل بوصفه هدفها يدخل فى الموضوعية الخارجية

سوف ينسب إليها على أنه حق أو خطأ، خير أو شر، مشروع أو غير مشروع، وطبقاً لمعرفتها للقيمة التى للفعل فى موضوعيته». (فقرة ١٣٢ - ص ٢٣٥ من الترجمة العربية). لكن على الرغم أن لى الحق فى أن أفعل على أساس ما أراه خيراً، وعلى الرغم من أننى قد أؤمن أن اقتناعى الأخلاقى سليم، فإننى يمكن مع ذلك أن أخطئ. إننى بعبارة أخرى: يمكن أن أفعل ضد مصلحتى الحقيقية بوصفى موجوداً عاقلاً ومسؤولاً. ما أعتقد أنه خير، والطريقة التى أصدر بها قراراتى الأخلاقية تحددها تربيتى السابقة والطريقة التى أؤاخذ بها نفسى فى سلوكى اجتماعياً وعقلياً ومهنياً. وقد أكون ضيق الأفق متمركزاً على ذاتى، وقد أكون حكيماً وغيرياً، قد أكون نشطاً طموحاً، وقد أكون خاملاً هامداً. وبالتالى: «فقد أطلب من نفسى، وأعتبر ذلك حقا من حقوقى الذاتية، أن تكون بصيرتى عن الإلزام مؤسسة على تقدير البواعث الطيبة، وأن أقتنع به، وحتى أن أفهمه من تصوره وطبيعته الأساسية. لكن أياً ما كان ما أطلبه تلبية لإرضاء اقتناعى عن طبيعة الفعل الخير، والمباح والممنوع، وبالتالى بصدد إمكان نسبته، فإن ذلك لا ينتقص من حق الموضوعية على الإطلاق». (المرجع السابق). وعلى ذلك فعندما يصطدم سعيى نحو رخائى الشخصى مع المطالب الموضوعية لمبدأ الخيرية، أو عندما أخطئ فى استدلال الأخلاقى، رغم أننى أؤمن بغير ذلك، فى هذه المواقف وأمثالها لابد من الاعتراف بحق الموضوعية: لابد أن أسمح، على الأقل من حيث المبدأ أن يكون حكمى فى المسائل الأخلاقية خطأ، باستمرار، أو خطأ أحياناً، وأن الخير المطلق والكلى لابد أن يسود.

لكن كيف يمكن للخير المطلق أو الكلى أن يسود؟ قد يقال: لا يكفى أن أعترف بهذا الخير كمبدأ نهائى للفعل الأخلاقى، أو أن هذا المبدأ هو أساس واجباتى - بل لابد أن نفهم كذلك الإطار، والنشاط والإجراءات التى بناء عليها يترجم الوجه الكلى للخير فى تجربة الفرد الجزئى على نحو عينى. لأنه ما لم تتم هذه الترجمة فإن الخير يظل مجرداً، ومن ثمَّ محايداً للفعل، ولو حدث ذلك فلن يكتسب الفعل صفته الأخلاقية ولن يكون بالتالى أساساً للحرية. ولقد كان هيجل

على وعى بهذه المشكلة؛ ولهذا كتب يقول: «لأن كل فعل يستدعى – صراحة– مضموناً جزئياً وغاية محددة، فى حين أن الواجب عندما يكون مجرداً لا يستلزم شيئاً من هذا القبيل، فإن السؤال الذى يظهر هو: ما هو واجبي؟ ولا يوجد لدينا من جواب سوى هذين المبدأين:

أ – أن نعمل طبقاً للحق.

ب – أن نكافح من أجل الرفاهية الخاصة للمرء، والرفاهية بمعناها الكلى، أعنى: خير الآخرين» (فقرة ١٣٤ من الترجمة العربية ص ٢٣٨ – ٢٣٩). وهكذا فإن الإرادة فى لحظة الوعى الذاتى الأخلاقى يمكن أن تعرف المضمون الكلى للواجب فحسب، فهى تستطيع أن تكشف ما ينبغى عليها عمله فى الموقف الأخلاقى المعين الخاص. وبعبارة أخرى: لا نستطيع أن نكتشف واجباتها النوعية الخاصة: «فهى ليست متضمنة فى تعريف الواجب نفسه». ولا يمكن أن تشتق أو تستنبط من مبدأ الخير وحده.

لكن ينبغى علينا أن نسأل من جديد: كيف يمكن لنا أن نحدد الواجبات النوعية الخاصة طبقاً لمبدأ التمييز الخلقى (أعنى الخير)؟ لأنه ما لم نحدد معايير أو إطاراً تتحدد بداخله الواجبات تحديداً عينياً فإن نظريتنا أو تحليلنا للتجربة الأخلاقية سوف تتحول إلى شكلية خاوية، إذ يمكن أن نقول لنا بصفة عامة ما هو الأخلاقى، لكن لن ترشدنا إلى السبيل الذى نحقق به المبدأ الأخلاقى فى الحياة الاجتماعية على نحو عينى. وعلى الرغم من جده وعظمة النظرية الأخلاقية عند كانط فإنها تعطينا هذا المثل، «مهما يكن من أمر جوهرية إعطاء السيادة للتحديد الذاتى للإرادة المطلقة أو غير المشروط بوصفها أصل الواجب، وللطريقة التى حصلت بواسطتها معرفة الإرادة بفضل فلسفة كانط على أساس راسخ، ونقطة انطلاق لأول مرة إلى فكرة استقلالها الذاتى اللامتناهى، فستظل تدعيم الموقف الأخلاقى، وبدون الانتقال إلى تطور الأخلاق، يعنى رد هذا الذى حصلت عليه إلى مذهب صورى فارغ، ورد علم الأخلاق إلى مجرد وعظ بالواجب من أجل الواجب» (فقرة ١٣٥) ووصف نظرية كانط «بالصورة الفارغة» أو الشكلية

الحاوية هو اتهام خطير، ولقد ردده الفلاسفة بحماس غير عادى حوالى مائتين من السنين حتى الآن. وقد يكون من المفيد أن يفهم بالتفصيل اعتراضات هيجل ضد فسلفة كانط الأخلاقية بصفة عامة. وإذا كان مثل هذا الهدف يجاوز النطاق الضيق لهذا الكتاب إلا أننى سوف أعرض للانتقادات الرئيسية التى وجهها هيجل لكانط فى «فسلفة الحق» حتى نلقى الضوء على العلاقة بين القانون. والأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية. بعبارة أخرى: لماذا وجد هيجل أنه من الضرورى أن يصوغ مصطلح الأخلاق الاجتماعية؟ هل يسمح هذا المصطلح، أو يقيد، إمكان الفردية البشرية داخل الدولة؟

الاعتراض الرئيسى لهيجل ضد النظرية الأخلاقية عند كانط هو أن الأمر المطلق بوصفه مبدأ للتقييم الأخلاقى أو التشريع هو مبدأ صورى مجرد، إنه لايقدم معايير مؤثرة أو خطوط مرشدة لتحديد الواجبات الأخلاقية على نحو عينى. وبالتالى لايمكن أن نتبناه كمرشد مثمر فى السلوك الأخلاقى. وما دام هذا الاعتراض خطيراً، ودارت حوله مجادلات كثيرة فسوف أقتبس الاستدلال الهيجلى بغير حذف، ثم أوضحه من منظور النقد الحديث: «إن القضية التى تقول «افعل بحيث تصلح قاعدة فعلك أن تكون مبدأ عاماً» – يمكن أنه تكون جيدة جداً لو كان لدينا بالفعل مبادئ معينة للسلوك، أعنى أن المطالبة بمبدأ يصلح – بالإضافة إلى ذلك – أن يكون قانوناً عاماً معنياً – تفترض مقدماً أنه يحتوى بالفعل على مضمون، وإذا كان يحتوى على مضمون، فسيكون تطبيق المبدأ بالطبع أمراً بسيطاً. لكن المبدأ نفسه فى حالة كانط لا يزال غير متاح ولا ميسر، ومعيار عدم التناقض عند كانط هو أن يؤدى إلى عدم أو لا شئ، وما دام هناك لا شئ فلا يمكن أن يكون هناك تناقض» (ملحق للفقرة ١٣٥ ص ٣٠٧). هذا هو خط الاستدلال، وهو يحتوى على حجتين: الأولى أن الأمر المطلق لا يمكن اعتناقه كمبدأ مفيد للسلوك الأخلاقى؛ لأنه لا يحتوى على مضمون محدد أو قواعد للسلوك، فإذا كانت مثل هذه القواعد موجودة، وإذا ما كان هناك اعتراف بصحتها، فسوف يكون مما له معنى أن تتحدث عن اختبارها بواسطة

الأمر المطلق. لكن وجود هذه القواعد نفسها مشكوك فيه، ولو قلنا - من ناحية أخرى - إن الأمر المطلق هو مبدأ للتشريع الكلى وإنه قادر على تحديد الواجبات على نحو عينى، لقلنا إن له مضموناً. لكن كانط يؤكد مراراً أن هذا المبدأ صورى وكلى وأولى †apriori ولقد أساء م. سنجر †M. Singer للأسف تفسير لب هذه الحجة، فهو يصف اعتراض هيجل على كانط بأنه يعبر «عن عقلية ساذجة جدا» لأن اعتراض هيجل يتجاهل تماماً واقعة أن قاعدة أى فعل هى ما يتجه الأمر المطلق إلى اختباره، وهى ذاتها مبدأ محدد للسلوك «ولها مضمون بالفعل». ويزعم هيجل أن الأمر المطلق إنما يطبق فى فراغ، أو بعبارة أخرى لا يطبق على شئ قط، مع إمكان استثنائه ذاته - وأن هذا الزعم نفسه يُبطل الاتهام الشائع بأن أخلاق كانط «صورية فارغة» أو شكلية خاوية. إننا عندما نعطى شخصاً ما بعض الاقتراحات لتبنى قاعدة معينة أو لكى يسلك بطريقة ما فى ظروف معينة لكى يحقق غاية معينة: «فإننا بذلك نعطية مبدأ معيناً للسلوك» يمكن أن ينطبق عليه الأمر المطلق، وهكذا يكون لدينا مضمون معين، لكن لسوء الطالع «تطبيق المبدأ» ليس على الدوام مسألة سهلة (٦). وعلى العكس من ذلك فإن هيجل لم يتجاهل واقعة أن القاعدة التى يستهدف الأمر المطلق اختيارها هى «مضمون معين» لأنه يقول بوضوح: «فى استطاعتنا بالطبع أن نجلب المادة من الخارج، وأن نصل على هذا النحو إلى الواجبات الجزئية» (فقرة ١٣٥) وهو لا ينكر - بعبارة أخرى - أننا نتخذ قراراتنا فى مواقف أخلاقية عينية على أساس القواعد النوعية الخاصة للسلوك . مثل حافظ على الوعد» لكن ما يقصده هيجل حين يقول أن الأمر المطلق «يثير الإعجاب» ، لو كان له بالفعل مبدأ معين للسلوك» هو أن الأمر المطلق يثر الإعجاب، لو كان لدينا قواعد سليمة أخلاقياً للسلوك، قواعد تقوم سلامتها على مطابقتها لمقتضيات الأمر المطلق. فليست المشكلة أن لدينا قواعد محددة للسلوك، لكن ما إذا كان لدينا أمر مطلق يفترض فيه أن يختبرها ويسمح بمثل هذا الاختبار. إن هيجل يصر - مثل كانط - على أن الأمر المطلق ليس له أى مضمون محدد يرتبط بمجرى محدد للفعل. وهذا هو السبب فى

أنه يصر «أن يطلب من المبدأ أن يكون صالحاً بالاضافة إلى كونه تشريعاً كلياً معيناً، وأن يفترض مقدماً أن له مضموناً بالفعل» . لكن كانط لن يسمح لمثل هذا المضمون أن يكون للأمر المطلق،. ولن يفيدنا كثيراً أن نقول مع «سنجر» إن إعطاء اقتراحات إلى شخص ما لكى يتبنى قاعدة معينة، أو أن يفعل بطريقة ما فى ظروف معينة حتى ينجز غرضاً معيناً يعنى أنه يكون لدينا بالفعل مبدأ محدداً للسلوك، شيئاً يحتوى بالفعل على مضمون يمكن للأمر المطلق أن ينطلق عليه. غير أن مشكلة هيجل التى لم يدركها سنجر فيما يبدو هى: كيف يمكن لنا أن نطبق الأمر المطلق- الذى ليس له مضمون محدد - على مجرى الفعل، وهذا المجرى يحدث فى العالم لأول مرة؟! عندما أقترح تبنى قاعدة أو أن أفعل بطريقة ما، فإن قاعدة سلوكى تنشأ من إرادتى الذاتية. القاعدة هى بالفعل مضمون محدد، غير أن هذا المضمون ليس له جذوره فى الأمر المطلق. إرادتى الأخلاقية، وإرادتى الخيرة التى موضوعها القانون، هى الأمر المطلق، خالصة وكلية، ولا مضمون لها [٧] . لكن إذا كانت الإرادة الخيرة هى الإرادة التى تركز انتباهها على وجه الخصوص على الأمر المطلق، خالصة وخالية من المضمون، فكيف يمكن لنا إذن أن نربطها بالقاعدة النوعية الخاصة للسلوك؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن لنا أن ننتقل من الكلى إلى الجزئى؟!

إن المعيار الذى يقدمه لنا كانط لإمكان مثل هذا الانتقال - أعنى للواجبات الجزئية الخاصة - هو عدم التناقض أو الاتساق فعندما أحاول - فى موقف أخلاقى معين - أن أكتشف ما الذى ينبغى علىَّ فعله فلابد لى أن أسأل عما إذا كانت قاعدة سلوكى المزمع تطبيقها يمكن أن تراد بوصفها كلية، وبوصفها قانوناً يمكن أن ينطبق على البشرية كلها، وسوف أسوق مثالاً من «نقد العقل الخالص» ليوضح ذلك: «فأنا مثلاً جعلت قاعدة لحياتى أن أزيد من ملكيتى الخاصة بكل الوسائل المأمونة. والآن فى حوزتى وديعة مات صاحبها دون أن يترك أى تسجيل لها. وهذه الحالة - بالطبع - تندرج تحت قاعدتى: وأريد الآن أن أعرف ما إذا كانت قاعدتى تُعدُ قانوناً عملياً كلياً: وبالتالى أطبقه على

الحالة الراهنة، كما لو كان من الممكن أن تتخذ شكل القانون، وبالتالى ما إذا كنت - بالقاعدة - قد جعلتُ القانون الذى يقول إن كل إنسان مسموح له أن ينكر الوديعة الموجودة عنده طالما أنه لا يستطيع أحد أن يثبت العكس. وأتبين فى الحال أن اتخاذ مثل هذا المبدأ كقانون لابد أن يؤدى إلى هدم نفسه، وإذن لابد أن تكون نتيجته أن لا أحد يودع وديعة لدى أحد. إن القانون العملى الذى أعترف به - بما هو كذلك - لابد أن تكون له صفة القانون الكلى. وتلك قضية تعبر عن هوية، ومن ثمَّ فهى واضحة بذاتها. والآن لو أننى قلت إن إرادتى تخضع لقانون عملى، فإننى لن أستطيع أن أضع ميولى وهى فى هذ الحالة (طمعى) كأساس مناسب يحدد القانون العملى الكلى، إنه أبعد من أن يكون تشريعاً كلياً فى صورة قانون كلى، إنه يدمر نفسه (٩). والنقطة التى نود أن نلقى عليها هنا ضوءاً كاشفاً هى هذه: إننى تلقيتُ من إنسان ما وديعة، ثم مات هذا الشخص دون أن يترك شيئاً يسجل فيه أمر هذه الوديعة، وبالتالى فقد أتيحت لى الفرصة لكى أنمى ثروتى وملكيتى الخاصة، والسؤال الذى يظهر هو: هل أستطيع أن أزيد ثروتى بوسائل مأمونة؟ كلا؟ لماذا؟ لأننى إذا ما عممت قاعدة سلوكى وقلت «مسموح لكل إنسان أن ينكر وجود وديعة لديه عندما لا يستطيع أحد أن يثبت عكس ذلك» لاكتشفت على الفور أن قاعدتى إذا ما أصبحت قانوناً عاماً سوف تتلاشى، أعنى تدمر نفسها، فما الذى نعنيه عندما نقول إن القاعدة عندما تتحول إلى قانون عام تدمر نفسها؟ فى أمثلة أخرى يستخدم كانط مصطلح «التناقض» أو «الاتساق». لكن بغض النظر عن المصطلح الذى نستخدمه فإننا نجد أن شيئاً ما يحدث للقاعدة الخاطئة عندما تتحول إلى قانون كلى عام، إذ يكتسب الفعل صفة الخطأ الأخلاقى؛ وهو يكتسب هذه الصفة لأنه لا يتوافق مع متطلبات الأمر المطلق. وعندما يدمر قانون عام نفسه فإن الدمار لابد أن يُنظر إليه هنا على علاقة تناقض أو سلب، وهذا هو معنى جميع الأمثلة التى يسوقها كانط ليختبر قواعد معينة عن طريق الأمر المطلق فى كتابيه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل الخالص». وهذا هو ما فهمه هيجل

من كانط: «صيغة كانط الأبعد هى: إن إمكان فعل ما كقاعدة كلية يؤدى إلى تصوير أكثر عينية للموقف، لكن لا يتضمن فى ذاته أى مبدأ يجاوز الهوية المجردة، وغياب التناقض» (فقرة ١٣٥ – الترجمة العربية ص ٢٤٠) (١٠). على ذلك دعنا نفترض أننى عممت القاعدة التى تقول: «مسموح لكل إنسان أن ينكر أن لديه وديعة عندما لا يكون فى استطاعة أحد غيره أن يثبت العكس». وفى استطاعتنا أن نطرح نفس سؤال هيجل: أين يمكن أن نجد التناقض ما لم تكن هناك وديعة؟ «إن عدم وجود ودائع لابد أن يتناقض مع أشياء أخرى معينة، مثل إمكان ودائع مناسبة لأشياء ضرورية أخرى، وبالتالى تكون هى نفسها ضرورية. غير أن الغايات والعوامل المادية الأخرى لاداعى لاستحضارها؛ لأن الصورة المباشرة للفكرة الشاملة هى التى تحسم صحة اعتناق مادة أخلاقية نوعية خاصة أو مادة أخرى، إذا بالنسبة إلى الصورة فإن إحدى الأنواع المتضادة تكون سليمة مثل الأخرى تماماً. ويمكن أن نتصور كل واحدة منها بوصفها كيفاً، مثل هذا التصور يمكن أن نعبر عنه بوصفه قانوناً» (١١). والمشكلة التى نصادفها هنا ليست لغوية فحسب؛ فهى لا تتوقف فقط على ما إذا كان كانط قد ذهب إلى أن التناقض معيار يحدد الواجبات النوعية الخاصة. إن لب هذه المشكلة هو: إذا كانت قاعدة سلوكى تهدم نفسها عندما تُعمم. لماذا نحكم على الفعل بأنه غير أخلاقى؟! فى المثل الذى نناقشه عندما أعمم قاعدة فعلى« فلابد أن تكون النتيجة ألا يودع أحد ودائع عند أحد »، وبالتالي فسوف نعيش فى مجتمع لا مكان فيه للوادئع، أعنى أن الودائع ستكون فيه مستحيلة.

والأن افرض أننى اخترتُ أن أعمل على مبدأ يقول: «إنه مسموح لكل إنسان أن ينكر أن تكون لديه وديعه عندما لا يستطيع أحد أن يثبت عكس ذلك». افرض، ودعنا نستخدم عبارة كانط، «أننى سرت مع ميلى وهو فى هذه الحاله «الطمع» واعتبرته الأساس المناسب لتحديد القانون العملى الكلى»، فلماذا يكون فعلى فى هذه الحالة غير أخلاقى؟ كيف يمكن لى أن أعرف – بمجرد الفعل طبقاً لقاعدة ما تهدم نفسها – أن فعلى غير أخلاقى؟ إن كل ما أستطيع أن

ألجأ إليه فى لحظة من التفكير الذاتى هو الوضع العام لقاعدتى «مسموح لكل إنسان ينكر أن تكون لديه وديعة عندما لا يستطيع أحد أن يثبت عكس ذلك» لكن كيف يمكن لى أن اكتشف من هذا المبدأ أن من الخطأ أن نسلك تبعا له؟! من وجهة نظر كانط هذا المبدأ لا بد أن يتسق مع الأمر المطلق، لكن هذا الأخير مجرد كما رأينا؛ فهو لا يحتوى بداخله على مضمون معين يرتبط أو يُلقى عليه الضوء بالطابع الأخلاقى فى هذه الحالة النوعية الخاصة، وهكذا - كما يقول هيجل - «إذا كان تعريف الواجب على أنه يخلو من التناقض، أى على أنه التطابق الصورى مع نفسه الذى لا يكون شيئاً آخر غير اللا تعين المجرد - عندئذ لا نستطيع أن ننتقل إلى تحديد الواجباب الجزئية، ولا يمكن أن يكون هناك معيار فى هذا المبدأ لنقرر بواسطته ما إذا كان هذا الفعل يتفق أو لا يتفق مع الواجب عندما تضع فى الاعتبار مضمون أى سلوك جزئى. وعلى العكس من ذلك فإن أى سلوك خطأ أو غير أخلاقى يمكن أن يكون له تبريره. (فقرة ١٣٥ - الترجمة العربية ص ٢٣٩ - ٢٤٠) ويبدو لى أن كانط كان يدرك هذه المشكلة لأنه بعد أن أخبرنا بأننا ينبغى علينا ألا نسلك طبقاً لقاعدة عامة تُدمر نفسها أضاف قائلاً «إنها أبعد ما تكون عن التشريع العام أو الكلى، وإنها فى صورة القانون العام أو الكلى لابد أن تدمر نفسها» (١٢).

ومن ناحية أخرى افرض أننى اخترتُ أن أعمل طبقاً للمبدأ الذى يقول: «من المسموح للمرء أن ينكر وجود أية وديعة إذا لم يكن فى استطاعة غيره أن يثبت العكس»، افرض أننى - بعبارة كانط - «سايرت ميلى (وهو فى هذه الحالة طمعى) وجعلته الأساس الذى يصلح لتحديد قانون كلى» فلماذا لابد أن يكون فعلى فى هذه الحالة غير أخلاقى؟! كيف أستطيع أن أعرف لمجرد العمل طبقاً لقاعدة تدمر نفسها أن فعلى غير أخلاقى؟! ومن ناحية أخرى لم تكون غير جديرة بصفة «التشريع الكلى أو العام تلك التى لابد أن تدمر نفسها حين تكون فى صورة قانون؟» إن كانط لا يقدم لنا أية إجابة عن هذا السؤال وإن كانت هذه الإجابة نفسها هى ما حاول هيجل تقديمه.

ففى المثال الذى نناقشه الآن نجد أن فكرة رد الوديعة، أو الإعلان عن وجودها، تفترض سلفاً فكرة الملكية، أعنى أنها تفترض مقدماً القاعدة التى تقول أنه يجب احترام الملكية الخاصة. وعندما أعمل وفقاً لقاعدة تقول بعدم رد الوديعة، فإننى بفعلى أهدم فكرة الوديعة كلها. إن فعلى فى هذه الحالة لا يناقض أو ينتهك أى شئ، إذا ما افترض المرء مع كانط أن صفة الأخلاق أو اللاأخلاق فى الفعل لا تتحدد إلا بالرجوع إلى الأمر المطلق. ومن ناحية أخرى، فإن عدم وجود ودائع لا يتضمن أى تناقض، إنه أيضاً حالة قيمة حرة، أعنى أننا نستطيع أن نؤكد منطقياً أن المجتمع الذى لا مكان فيه للودائع هو أقل من الناحية الأخلاقية من المجتمع الذى يُفسح المجال للدوائع. لكن إذا ما قبلنا المبدأ الذى يقول: «إن الملكية الخاصة لابد من احترامها» على أنه مبدأ صحيح، فإن انتهاكه سيجعل الفعل لا أخلاقياً. إن التناقض عند هيجل هو تناقض لشئ ما: «أعنى لمضمون سبق افتراضه منذ البداية واعتباره مبدأ محدداً ثابتاً».

ولا يمكن للفعل أن يرتبط إلا بمبدأ من هذا القبيل سواء بالاتفاق أو التناقض، لكن إذا كان الواجب سوف يراد من أجل الواجب فحسب، وليس من أجل مضمون مُعين، فإن طبيعة الهوية الصورية وحدها هى التى سوف تستبعد كل مضمون وكل تخصيص» (فقرة ١٣٥ - الترجمة العربية ص٢٤٠).

لقد كان السؤال الذى أدى بنا إلى المناقشة السالفة لتصور كانط عن النظرية الأخلاقية هو: كيف يمكن أن نحدد الواجبات النوعية الخاصة طبقاً للخير بوصفه أعلى مبدأ فى التمييزات الأخلاقية؟! ولقد وجدنا حتى الآن إجابة كانط غير كافية فتصوره للأمر المطلق لا يزودنا بمعيار عملى أو خيط مرشد يمكننا من الانتقال من المبدأ الكلى للخيرية إلى تحديد الطابع الأخلاقى للأفعال الجزئية الخاصة. وقبل أن نواصل السير نحو إجابة هيجل، علينا أن ندرس فكرة أخرى هى الضمير Conscience، ودراسة هذه الفكرة على جانب كبير من الأهمية لا لأنها تلقى ضوءاً ساطعاً على طبيعة القرار الأخلاقى والفعل الأخلاقى فحسب، بل لأنها تشكل أيضاً جانباً متكاملاً من إجابة هيجل عن السؤال السابق.

رابعاً : الضمير Conscience : يفرق هيجل بين معنيين (أو نوعين) للضمير: الضمير الصورى والضمير الحقيقى. «(أ)- الضمير الحق هو استعداد الإرادة أن تفعل ما هو خير على نحو مطلق» (فقرة ١٣٧) ولقد وضعت خطاً تحت كلمة استعداد لكى أبرز فحسب أن الضمير ليس ملكة يمكن أن يُملى - بلا تفكير - ما هو حق وخير فى مواقف جزئية معينة. إنه قوة أو ميل لأن تريد ما هو خير على نحو مطلق، وأن تحققه على نحو عينى فى موقف جزئى. وهذا النوع من الخير يتم إنجازه عندما تتعرف الإرادة على مبادئ عقلية محددة وتعمل بناء عليها: «وعندما تعى هذه المبادئ بوصفها واجباتها وتحدايدها الموضوعية الواضحة» (المرجع السابق)وتشكل هذه المبادئ الأساس فيما يسميه هيجل «بالأخلاق الاجتماعية» أو الحياة الأخلاقية، وهى التى سوف ندرسها فى القسم القادم. فهى تقدم مضموناً، أو مادة، يضفى تحققها فى سلوكنا طابعاً أخلاقياً على أفعالنا (١٤).

لما كان الخير مجرداً وهو - بما هو كذلك - محايد للجانب الجزئى من الفعل فإن تحققه - كما رأينا - يكون مهمة، وهى مهمة يتم إنجازها على يد الإرادة فى لحظة الوعى الذاتى الأخلاقى. وتكون ذاتية الإرادة مقدسة حيثما يصبح الخير فعلياً، وحياً ومتعيناً، وهو يبقى مجرداً خارج هذه القدسية. كتب هيجل يقول «بسبب الطابع المجرد للخير، فإن اللحظة الثانية من الفكرة - وهى لحظة الجزئية بصفة عامة - تقع داخل نطاق الذاتية، والذاتية فى كليتها المنعكسة على ذاتها، هى اليقين الداخلى المطلق للذات، أعنى أنها هى التى تضع الجزئى، وهو العنصر المحدد الحاسم فى الذات أى الضميرGewissen†» (فـرة ١٣٦ - ص ٢٤١). وعندما تحاول الإرادة فى هذه المهمة تحديد الخير على نحو عينى فإن الفاعل الأخلاقى وحده يكون مسؤولاً تماماً عن قراره ونتائج فعله. ويقوم ذلك على الزعم - كما رأينا بالفعل - بأن المشكلة الخلقية التى يواجهها الشخص فريدة، وليس ذلك فحسب لأن الشخص نفسه فرد، بل كذلك لأن الظروف التى تحدث فيها المشكلة هى أساساً مختلفة عن أى ظروف أخرى. ومن ثمَّ فلا أحد فى

موقف يمكنه من تقييم العناصر الواقعية والسيكولوجية التى يتكون منها الموقف الأخلاقى تقييماً تاماً إلا الشخص الذى يواجه المشكلة. وعلى ذلك فواجبه الإلزامى:

أولاً: أن يتمثل الخير لنفسه على أنه إرادة جزئية. لكن الخير عام وكلى، ومن ثمَّ فلابد له أن يراه وأن يريده طبقاً لمبادئ عقلية، ولمبادئ مقررة بالفعل، ومعترف بأنها تعبر عن الوجه الكلى للخير.

ثانياً: إن علي الفاعل الأخلاقى أن يعلن ما هو خير فى هذا الموقف الجزئى الخاص أو ذاك. ولابد أن ينشأ حكمه على الخير الجزئى من إرادته واختياره.

ثالثاً: عليه أن يتقدم لتحقيق هذا الخير فى فعله لأنه أساساً خير، أعنى من أجل الخير ذاته. وتصف هذه المراحل الثلاثة النشاط – أو قل التطور – الذى يسير فيه الضمير. وهى تبين أن الضمير عند هيجل ملكة نظرية عقلية فردية. وهذه الملكة حساسة للجوانب الواقعية والجزئية من الفاعل الأخلاقى، بيئته الطبيعية، والاجتماعية وشخصيته، وكذلك سمو الخير عنده. لكنها حساسة بصفة خاصة لواقعة أن الضمير هو أحد الصور العليا للتعبير عن الذات، وبالتالى بالتحديد أو التعين الذاتى. ومن ثمَّ فهو له هذه الميزة. يقول هيجل: «الضمير هو التعبير عن الأسم المطلق للوعى الذاتى بالذات فى أن تعرف بذاتها ما هو حق، وما هو ملزم، وأن تعترف فقط بما عرفت على هذا النحو أنها تريده بوصفه حقاً ملزماً. والضمير على هذا النحو من حيث هو وحدة المعرفة الذاتية مع ما هو مطلق شئ مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه». (فقرة ١٣٧ – ص ٢٤٢ من الترجمة العربية).

فمن حقى الذى لا جدال فيه، أن أفعل على أساس ما رأيته حقاً أو خيراً. كما أن لى الحق أن أدعى المسؤولية عن نتاذج فعلى. لكن لا ينتج من هذا الحق المزدوج أن حكمى على ما هو خير هو بالضرورة صحيح. لأن ماهية الضمير تعتمد على اكتشاف وتنسيق الخير، وترجمة هذا الخير إلى مضمون جزئى. وبالتالى أن أسلك فى فعلى طبقاً لهذا المضمون. فهيجل يصر على أن «ما هو حق،

وما هو ملزم هو العنصر الفعلى فى تعينات الإرادة. وهو فى جوهره لا يمكن أن يكون الملكية الخاصة لفرد ما، وهو من حيث الشكل ليس شعوراً أو عاطفة أو أى نمط آخر من أنماط المعرفة (الحسية). لكنه أساساً شكل الكليات التى يحددها الفكر، أعنى: شكل القوانين والمبادئ» (المرجع السابق). ومن هنا فإن ما يجعل فعلى خيراً أو ملزماً ليسّ مجرد أننى اخترته بذكاء ومهارة، أو أننى فعلته بناء على قرار، بل بالأحرى: نجاحى فى أن أجلب للحياة بتفكير أخلاقى مضموناً عقلياً عينياً للخير. فالخير هو مصدر الإلزام الخلقى، ولا يكون الفعل ملزماً إلا من حيث إنه تحقيق للخير. ولكن بما أن الخير عقلى وموضوعى، ويمكن تحديده بفكر نظرى، فإن حكم الضمير يخضع باستمرار للتحقق من الصحة أو الكذب، «ومن ثمَّ فإن الضمير يخضع للحكم بصحته أو فساده، وهو عندما يلتجئ إلى ذاته فحسب لإصدار القرار فإنه يتعارض على نحو مباشر مع ما يريد أن يكون، أعنى: مع قاعدة السلوك العقلى السليم والصحيح على نحو مطلق» (المرجع السابق).

وعلى ذلك فالضمير يكون سليماً إذا ما نجح فى تحقيق الخير على نحو عينى فى تجربة أخلاقية خاصة. وإذن فالضمير الصورى هونشاط ذاتى للإرداة دون أى اعتبار أو تفكير فى الخير بوصفه مضموناً متعيناً، ومع ذلك فهو فى الوقت نفسه قوة للحكم، ولتحديد من داخل ذاته فقط ما هو خير بالنسبة لمضمون معين، وكذلك القوة التى يدين لها الخير بتحقق الفعلى» فقرة ١٣٨). وهكذا، عندما وصف هيجل الضمير بأنه صورى فإن ما كان بعينه حقيقة هو قوة الإرادة فى أن تنسحب إلى ذاتها لتفكر فى ذاتها الداخلية كفاعل عارف ومريد يسلك ليفهم قدراته وحدوده وحقوقه، ليكشف ويحدد شروط تعينه الذاتي. وتلك لحظة من أعمق لحظات إرادة الذاتية التى خلدها سقراط فى شعاره «اعرف نفسك»ويمكن فى هذه اللحظة أن توضع الإرادة للاختبار؛ فهى يمكن أن تفحص جميع الأفكار والمبادئ التى يقال إنها حق وخير، وتعيد تقييمها لموقفها وعلاقتها بما ينبغى أن يؤخد على أنه خير وحق. وقد تكتشف أن القيم الأخلاقية التى

يؤمن بها مجتمعها هزيلة، وإنها لا يمكن أن تنسجم معها. وفى هذه الحالة من حق الإرادة أن تنسحب إلى ذاتها وتبحث عن الطابع العقلى الحقيقى لمبادئ السلوك الأخلاقى لتلك المبادئ التى تناسب ذلك المجتمع فى حقبة تاريخية معينة.

غير أن هذا الحق ينبغى ممارسته بأقصى درجة من الحرص؛ لأن النظام الأخلاقى القائم – والذى هو على الأرجح من عمل العصور السابقة – لا يمكن نبذه أو قلبه رأساً على عقب فى يوم وليلة. وهذا هو السبب فى أن الرفض الشامل لمثل هذا النظام ينبغى أن يكون آخر شئ يُعمل، أعنى عندما تُصبح قنوات الإصلاح الطبيعية بلا تأثير. وهكذا «فإنه فقط فى العصور التى يكون فيها عالم الوجود بالفعل ضحلاً خالياً من الروح، وغير مستقر يسمح للفرد أن يتخذ ملاذاً بأن يفرق الوجود بالفعل إلى الحياة الداخلية. لقد عاش سقراط انهيار الديمقراطية الأثينية ولقد بخر فكرة العالم من حوله، وارتد إلى نفسه ليبحث فيها عن الحق والخير. وحتى فى أيامنا هذه هناك حالات يضيع فيها – إن قليلاً أو كثيراً – احترام النظام القائم، ويصر الإنسان على أن يكون مصدر السلطة عنده هو إرادته بوصفها الشئ الذى أعترف أو أسلم به» (ملحق للفقرة ١٢٨– ص ٣٠٩ من الترجمة العربية).

غير أنه لا يكفى اكتشاف الخير، بل لابد للمرء أن يعمل بناء عليه. وهكذا فإذا حدث أن رفضت المبادئ القائمة للسلوك وانسحبتُ إلى ذاتى بحثاً عن قيم أغنى وأعلى، فإن هذا النشاط سوف يظل مجرداً صورياً ما لم أعمد إلى تحويل بصيرتى الأخلاقية إلى اقتناع أخلاقى، أى: إلى مبادئ أستطيع أن أعمل بناء عليها وأن أحدد نفسى وأنا أعمل بوصفى فرداً بشرياً.

٤ – وجهة نظر الأخلاق الاجتماعية:

وضعت وجهة نظر الأخلاق الذاتية (أخلاق الضمير) مشكلة محيرة؛ إذ عندما تحاول الإرادة تحديد نفسها، وتحقيق حريتها بالفعل، أو بعبارة أخرى:

كلما حاولت أن تؤدى واجبها وركزت انتباهها على المبادئ التى تتضمنها فكرتها وماهيتها بوصفها طبيعة عقلية، أعنى على الخير المطلق- فإنها تظل عاجزة؛ لأن هذا المبدأ ا يزودنا بالمضمون الجزئى أو التحديد العينى للخير. ويظل الخير بوصفه المبدأ الأخلاقى للفعل كلياً مجرداً، أى ما ينبغى أن يكون؛ فهو ببساطة يقرر أمراً عاماً: «لابد لك أن تؤدى فى فعلك ما هو حق وأن تنمى رخاءك ورخاء الأخرين». لكن هذا الأمر صورى وفارغ؛ ولهذا لا يمكن أن يكون مرشداً فعالاً للسلوك الأخلاقى. وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يصر على أن «الخير المجرد يتبخر تماماً فى شئ ضعيف بغير قوة إلى شئ يمكن أن أدخل فيه أى مضمون، بينما تصبح ذاتية الروح بغير قيمة تماماً بسبب نقصانها للمغزى الموضوعى» . (ملحق للفقرة ١٤١ الترجمة العربية ص ٣١٣). والمبدأن الأساسيان - أو الوحدتان كما يسميها هيجل- للتجربة الأخلاقية - وهما الضمير والخير. يعارض كل منهما الآخر على نحو مباشر بغير وحدة واضحة أو تقارب. والضمير من ناحية أخرى بوصفه ميلاً لإرادة الخير يسعى - أو ينبغى أن يسعى - إلى تحقيق الكلى على نحو موضوعى، والخير من ناحية أخرى بوصفه المبدأ الكلى للسلوك ينبغى أن يتحقق على نحو معين وعلى نحو ذاتى فى التجربة الخلقية. «إن الخير والضمير إذا ما بقيا مجردين، وبذلك رفعناهما إلى مرتبة الشمول المستقل، لأصبح كل منهما، هو اللامتعين الذى ينبغى أن يتعين» (فقة ١٤١ - الترجمة العربية ص ٢٦٠). غير أن وحدة هذين العنصرين أو تكاملهما كامنة فى وجدوهما أو بنيتهما؛ لأن الخير من حيث هو مبدأ كلى عقلى هو الفكرة الشاملة للإرادة، أعنى: ماهيتها؛ فالخير موجود وهو بما هو كذلك لا يكون عقلياً واضحاً إلا للإرادة التى تريده. ولا تكون الإرادة إرادة ما لم تكن قادرة على التحقق الذاتى، أى تحقيق نفسها كطبيعة عقلية «لكن تكامل هذين الشمولين النسبيين في هوية مطلقة قد تم إنجازه بالفعل فى صورة ضمنية، فى ذاتية اليقين الذاتى الخالص التى تدرك فى فراغها أنها تتلاشى تدريجياً، وهى تتحد مع كلية الخير المجردة. إن هوية الخير مع الإرادة الذاتية، وهى هوية من ثَمَّ عينية وتمثل

حقيقتهما معاً، هى الحياة الأخلاقية (المرجع السابق).

ومصطلح Sittlichkeit كما أشار «نوكس وتيلور» يصعب ترجمته بدقة، والتعبير الذى يغطى معنى هذا المصطلح هو «الحياة الأخلاقية»، ومن ثمَّ فعندما يحدث تأكيد على مبادئ هذه الحياة فإن من الأفضل استخدام «النظام الأخلاقى» أو «مملكة الأخلاق الاجتماعية» (١٥) والمصطلح يعنى بصفة عامة الواجبات والالتزامات الأخلاقية التى تنتظر من المواطن القيام بها تجاه الدولة «إنها الأخلاق العينية فى النظام الاجتماعى العقلى، حيث تزدونا المؤسسات العقلية والقانون بمضمون الاقتناع الذى يمليه الضمير» (١٦) لكن الأخلاق الذاتية تشير إلى افكرة الشاملة عن الأخلاقية التى سبق أن ناقشتها بالفعل فى الصفحات السابقة. إن الموقف الأخلاقى أو الوعى هو شكل الفعل الأخلاقى، إنه كما رأينا من قبل الإرادة التى تسعى إلى الخير بما هو كذلك، لكن بلا مضمون عينى أو ترجمة للخير فى الفعل. كتب هيجل يقول: «الأخلاق الذاتية هى صورة الإرادة بصفة عامة فى جانبها الذاتى. أما الحياة الأخلاقية فهى أكثر من الصورة الذاتية، ومن التجديد الذاتى للإرادة: فضلاً عن أن مضمونها هو تصور الإرادة، أعنى: الحرية» (ملحق للفقرة ١٤١ من الترجمة ص ٣١٤).

دعنا الآن ندرس فى شئ من التفصيل تصور هيجل للحياة الأخلاقية؛ وهذه الدراسة ملحة لا لأن هذا التصور قد أسئ فهمه للغاية فحسب من جانب كثير من النقاد والباحثين للهيجلية، بل أيضاً لأننى أريد أن أرد على الاعتراضات التى أشرتُ إليها فى بداية هذا الفصل، وأنا أقف على أساس راسخ وصلب. ولما كان مفهوم «الحياة الأخلاقية» يتألف من عنصرين :

أ - النظام الأخلاقى الذى يشمل المبادئ الأخلاقية والمؤسسات أو القيم التى تعتنقها الدولة وتعترف بها.

ب - «الفضيلة» التى هى الصفة الأخلاقية والاستعداد فى الخلق وتناظر المبادئ والقيم الأخلاقية التى تعترف بالمثل العليا الأخلاقة فى الدولة، فإننى سوف أدرس وأناقش هذين العنصرين على التوالى.

(أ) النظام الأخلاقى

كتب هيجل يقول: «تعبر الحياة الأخلاقية عن فكرة الحرية، وقد أصبحت من ناحية خيراً حياً هو الخير المزود فى وعيه لذاته بالمعرفة والإرادة، والمتحقق بفعل هذا الوعى، كما أن الوعى الذاتى قد أصبح من ناحية يجد فى العالم الأخلاقى أساسه المطلق والغاية التى تحرك جهده» (فقرة ١٤٢). وعلينا هنا أن نتساءل ما الذى يعينه هيجل عندما يقول إن الحياة الأخلاقية هى الواقع الحى للحرية؟ وإن عالم الأخلاق الاجتماعية هو أساس؟ إن هيجل يعنى بذلك - بصفة عامة - نشاط التعين الذاتى الأخلاقى الذى تنجز فيه الإرادة فعلاً طبقاً لمبدأ منسق واضح للسلوك، مبدأ يُجسد ويُعبر عن الماهية العامة للخير. وفى هذا النشاط لا يقف الخير ضد الإرادة كشئ مجرد، بل كشئ كلى عينى «إن وحدة الذاتى أو الموضوعى مع الخير المطلق هى الحياة الأخلاقية، ففيها نجد المصالحة التى تتفق مع الفكرة الشاملة» (ملحق للفقرة ١٤١ الترجمة العربية ص ٣١٤) غير أن النقطة التى تحتاج هنا إلى تأكيد خاص هى أن الحرية الأخلاقية هى نشاط التعين الذاتى طبقاً لمبادئ وقيم أخلاقية مشروعة وقائمة. والإرادة فى هذا النشاط تحقق الخير وتحياه فى فعلها بوعى وبعلم وبرغبة، وهى حرة لا لأنها صاحبة الفعل ويمكن أن تكون مسؤولة عن نتائجه فحسب، ولا لأن الفعل هو أساساً خير فحسب، بل لأن الخير الذى يتحقق بصفة خاصة فى الفعل يعبر عن مفهومها الضمنى، عن ماهيتها كطبيعة عقلية. وبعبارة أخرى: إنه تموضع لطبيعتها العقلية الكلية؛ لأن المبدأ الذى تعمل بناء عليه هو مبدؤها.

ومن ثمَّ فإن أساس الحرية الأخلاقية هو وجود عالم أخلاقى اجتماعى، وهذا العالم هو علة الحرية أو مبرر وجودها raisondetre وإلا لوقعنا فى وجهة النظر الأخلاقية الكانطية التى ترى أن الإرادة تواجه الخير بوصفه مبدأ مجرداً. وهكذا تتألف التجربة الأخلاقية عند هيجل من عنصرين أو لحظتين: الأولى ذاتية، وهى الإرادة بجهودها فى تحقيق الخير فى التجربة، والثانية موضوعية، وهى المبدأ الأخلاقى من حيث هو تجسيد للخير. وعلى الرغم من أن هذين العنصرين

متحدان فى الموقف الأخلاقى فإن هذه الوحدة ليست كاملة. إذ تظل الإرادة واعية بنفسها كذات فى سعيها لتحقيق المبدأ الأخلاقى فى فعلها، وهى بعبارة أخرى: تظل واعية بالتفرقة بين ذاتيتها وبين المبدأ الأخلاقى الذى ينبغى أن يحدد هذه الذاتية. غير أن هذه التفرقة تختلف عن التفرقة التى صادفناها فى مجال الأخلاق الذاتية. فالتفرقة، فى الأخيرة، جذرية ولا يمكن التغلب عليها، أما التفرقة فى الأولى فكل عنصر أو كل لحظة تدعى «شمول الفكرة وتجعل من هذا الشمول أساسها ومضمونها» (فقرة ١٤٣). وهى تزعم هذا الزعم لأن كل واحدة منها قد تأثرت وتقيدت بالأخرى - كيف؟ (١) - يعتمد النظام الأخلاقى فى وجوده على المواطنين الذين يشكلون الدولة. (٢) - الإرادة التى تتوق لحريتهاتعتمد فى هذا التوق على الطابع الموضوعى الكلى لهذا النظام؛ لأنها لا تستطيع أن تبلغ حريتها إلا إذا ارتفعت إلى مستوى الوعد بهذا النظام.

أولاً: العنصر الموضوعى أو اللحظة الموضوعية فى الموقف الأخلاقى تعتمد على «المؤسسات والقوانين المشروعة على نحو مطلق»، وتشكل هذه القوانين والمؤسسات النظام الأخلاقى الذى تثق فيه الإرادة، وتعتمد عليه، وهى تحقق حريتها الأخلاقية، ومن ثمَّ فهى الأساس لهذه الحرية. لكن على الرغم من تحرر هذه المؤسسات من الأهواء والانفعالات. وميول الأفراد الجزئية فإنها ليست متعالية؛ لأن تنظيمها والاعتراف بها يكونان ممكنين بواسطة الناس أنفسهم الذين وجدت من أجلهم، فقد نشأت من إرادتهم، وبالتالى فهم يدعمونها بذاتيتهم. والنظام الأخلاقى الموضوعى الذى يظهر على المسرح ليحل محل الخير المجرد هو جوهر أصبح عينياً بفضل الذاتية التى هى صورة لا متناهية» (فقرة ١٤٤) ولابد لنا هنا من التأكيد على عبارة «صورة لا متناهية» حتى نتجنب سوء فهم محتمل، أعنى الذاتية التى تضفى الوجود على النظام الأخلاقي قد ينظر إليها على أنها أنانية، هوائية، أو نسبية بطريقة ما، لكن ليس لأنها لا متناهية- أعنى كلية مرتبطة بذاتها، وكذلك عينية فى نفس الوقت، فهى كلية من ناحية، وتعبر عن مصالح الناس من ناحية أخرى. وهذه النقطة توضحها العبارة الآتية:

«وهكذا تضع الذاتية بداخلها تميزات بتحدد طابعها الخاص بواسطة الفكرة الشاملة، وتضفى على النظام الأخلاقى مستقراً ضرورياً قائماً بذاته يرتفع فوق الرأى الذاتى وفوق النزوة. وهذه التميزات هى قوانين ومؤسسات صحيحة صحة مطلقة» (فقرة ١٤٤). وهذا هو السبب فى أن الناس فى ثقافة معينة يأخذون قوانينهم ومبادئهم الأخلاقية على أنها نهائية يذيعها وينشرها كائن أعلى. ويشير هيجل فى هذا السياق إلى عبارة أنتيجونا «لا أحد يدرى من أين أتت القوانين فهى خالدة» أى أن طابعها المتعين مطلق، وأساسها يكمن فى طبيعة القوانين ذاتها» (ملحق للفقرة ١٤٤). فبمقدرا ما تكون القوانين والمؤسسات الأخلاقية التى تضفى المضمون على النظام الأخلاقى صحيحة وكلية فإنها تشكل الجوهر الأخلاقى للناس، وبالتالى حريتهم. وهذه العلاقة بين الإثنين - بين النظام الأخلاقى وبين الشعب- هى التى أدت بهيجل إلى أن يقول: إن الأفراد يرتبطون بالجوهر الأخلاقى كما ترتبط الأعراض بالجوهر «مادامت قوانين ومؤسسات النظام الأخلاقى هى التى تشكل مفهوم الحرية فهى جوهر الأفراد أو ماهيتهم، الذين يرتبطون بها بوصفهم أعراضاً لهذا الجوهر فحسب» (ملحق للفرقة ١٤٥). أيعنى ذلك أن الأفراد أعراض لا قيمة لها أو أنهم غير مستقلين ومن ثمَّ فهم وسائل إلى غاية أخرى؟! كلا لثلاثة أسباب:

١ - يُعبر النظام الأخلاقى عن الكلى ومع ذلك فهو عينى والخير العينى للناس أى مصالحهم.

٢ - يصبح هذا النظام واقعياً بالفعل موجوداً فى الحياة عن طريق التعين الذاتى الواعى للأفراد.

٣ - ومن ثمَّ فإن وجوده نفسه يعتمد على قرار الأفراد الواعى وعلى سلوكهم.

إن الأفراد يظهرون ويختفون لكن ليس الخير الكلى، والخير الذى يتجسد فى المصالح الكلية للطبيعة البشرية بما هى كذلك: «فسواء وجد الفرد أم لم يوجد

فالأمر سيان بالنسبة للنظام الأخلاقى الموضوعى. فهذا النظام هو وحده الدائم وهو القوة التى تنظم حياة الأفراد، وهكذا فقد صور الجنس البشرى النظام الأخلاقى على أنه عدالة أزلية، وعلى أنه آلهة موجودة وجوداً مطلقاً، فى مقابل أعمال الأفراد الفارغة المجدبة التى تبدو بالنسبة لها وكأنها لعبة أطفال» (المرجع السابق).

ثانياً: على خلاف المبدأ الأساسى فى الأخلاق عند كانط، الذى ظل مثلاً أعلى، أو ينبغى أن يكون، فإن النظام الأخلاقى عند هيجل هو نسق قائم من قوانين ومؤسسات صحيحة ومشروعة «هذا الجوهر الأخلاقى وقوانينه، وقواه هو من ناحية، موضوع يقف فى مواجهة الذات، وهو من ناحية أخري، موضوع مستقل بأسمى معنى لكلمة الوجود المستقل القائم بذاته الذى يمتلك سلطة مطلقة وقوة لا متناهية أثبت بكثير من وجود الطبيعة وقدرتها» (فقرة ١٤٦).

وتستحق هذه الفقرة ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: عندما يقول هيجل: إن النظام الأخلاقى موجود – كما سوف نرى الآن – فهو يعنى أن الناس فى الدولة يتعرفون على جسم أو نسق من المبادئ والقيم «الأخلاقية» يعترف بها المجتمع بوضوح، ويقبلها بوصفها صحيحة ومشروعة وملزمة للجميع. ولقد كان هيجل حريصاً على تأكيد هذه النقطة، لا لأنه لم يقنع فحسب بصورية كانط الذى لم يستطيع أن يزودنا بمرشد عملى للسلوك الأخلاقى، بل أيضاً لأنه رأى الناس يحتاجون بالفعل إلى نظام أخلاقى عقلى ، وأن هذه الحاجة تعبير عن إلحاح داخلى من أجل الحرية والسكينة الأخلاقية. فأنا– مثلاً – عندما أواجه مشكلة أخلاقية فإننى أريد، وأحتاج، أن أعرف ما السلوك الأخلاقى الذى أقدم عليه فى هذه الحالة الخاصة. فإذا لم يكن لدى نسق واضح عما هو خير وحق أو نسق أطبقه فى حياتى كمواطن أو كعضو فى الدولة فسوف أمر بتجربة لا سكينة فيها ولا راحة إن لم تكن تجربة قلق أخلاقى. «وتولد مثل هذه التجربة رغبة وشوقاً للنظام الأخلاقى الموضوعى الذى ينحدر فيه المرء بنفسه طواعية وبسعادة إلى مرتبة العبودية، والخضوع الكامل إذا

أراد أن يفلت من عذاب الخواء والسلب» (ملحق للفقرة ١٤١ - الترجمة ص ٣١٤) ويشير هيجل إلى تحول العديد من البرروتستانت حديثاً إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. «ولقد فعلوا ذلك لأنهم اكتشفوا أن حياتهم الداخلية لا قيمة لها فتطلعوا إلى شئ محدود، إلى عون ودعم، إلى سلطة حتي لو لم تكن هى بالضبط استقرار الفكر الذى سدهم» (المرجع السابق) فليس يكفى الإنسان أن يعرف ويشعر أنه ينبغى عليه أن يكون أخلاقياً، فمن المهم أيضاً بالنسبة له أن يعرف ما هو الأخلاقى.

الملاحظة الثانية: عندما يقول هيجل: إن النظام الأخلاقى قوة وسلطة مطلقة على الأفراد، فإنه يعنى أن القوانين والمؤسسات التى يتألف منها هذا النظام هي - أو ينبغى أن تكون - صحيحة وموضوعية. ولقد سبق أن ناقشت بالفعل، وفى شئ من التفصيل، فى بداية هذا الفصل الشروط التى يمكن أن ينظر فيها إلى القوانين، عند هيجل، على أنها صحيحة ومشروعة. وهنا يكفى أن أؤكد أن ما يجعل القانون صحيحاً ومشروعاً عنده لا هو سلطة النزوة للسيد الحاكم، أو «الله»، ولا واقعة أنها موجودة بالفعل، بل عقلانيتها وقدرتها على تطوير الخير الأقصى للإنسان بوصفه فرداً بشرياً. وبالتالى فإن النظام الأخلاقى لايرتبط بالفرد بعلاقة من خلال الذاتية كسلطة غريبة، بل كتعبير عن الفكرة الشاملة لإرادته أو لماهيته بوصفه موجوداً عاقلاً. كتب هيجل يقول: «غير أن هذه القوانين وهذه المؤسسات، من ناحية أخرى ليست شيئاً غريباً عن ماهيتها، أعنى الماهية التى تشعر فيها الذات بذاتيتها والتى تعيش فيها كما تعيش فى عنصرها الخاص الذى لا تتميز ولا تنفصل عنه» (فقرة ١٤٧) وهكذا فإن العلاقة القائمة بين النظام الأخلاقى والذى يفترض أنه يخضع إرادته له ليست علاقة تضاد، ولا إيمان أو ثقة وإنما علاقة هوية. وهذا هو السبب الرئيسى فى أن المواطن وهو يؤدى واجبه لا يتخلى عن حريته، بل إنه فى الواقع يبلغها وهو يبلغ حريته؛ لأن القانون الذى يتعرف عليه ويراعيه هو قانون طبيعته الخاصة، إنه القانون الذى يُعبر عن طبيعته كموجود أخلاقى عاقل. وعلينا هنا أن نفهم الحرية على أنها

تجربة إيجابية وليست سلبية. والحرية عند هيجل كما رأينا من قبل ليست تحرراً من حالات معينة أو التزامات اجتماعية، وبعبارة أخرى: ليست حرية مجردة، بل هى بالأحرى نشاط يبلغ فيه الفرد مستوى أعلى من الوجود البشرى. وفي هذا النشاط يتحرر الفرد أو يكون حراً بمعنى مزدوج ».

« **أولاً**: تحرره من الاعتماد على الدافع الطبيعى المحض، ومن الكبت أو الحزن الذى لا يستطيع – كفرد – أن يفلت منه فى تأملاته الأخلاقية، فيما ينبغى أن يكون، فيما يمكن أن يكون.

ثانياً: تحرره من الذاتية اللامتعينة التى لا تبلغ الواقع قط، أو التى لا تبلغ تعين الفعل الموضوعى، والتى تبقى مغلقة على نفسها متجنبة الوجود العقلى » (فقرة رقم ٤٩).

ب – الفضيلة

لا يكون الشخص فاضلاً، أعنى: خيراً أخلاقياً، ما لم ينشأ سلوكه عن استعداد أخلاقى، أعنى: ما لم يكن فعله مُعبراً عن إرادته كخاصية لشخصية أخلاقية « لا يكفى الاتفاق مع النظام الأخلاقى فى هذه المناسبة الجزئية أو تلك ليكون الإنسان فاضلاً، لأنه لا يكون فاضلاً إلا إذا كان هذا الضرب من السلوك هو العنصر الثابت الراسخ فى شخصيته ». (ملحق للفقرة ١٥٠). وبعبارة أخرى: لا يكون المرء فاضلاً إلا إذا كان يمتلك بالفعل الاستعداد الفاضل، أي: الأخلاقى. وهو يمتلك هذا الاستعداد عندما ينعكس « النظام الأخلاقى فى شخصيته ويكون متأصلاً فيها، عندما تتداخل شخصيته مع القيم الأخلاقية ذات السلطة فى حياة الناس ككل. إن الحياة الأخلاقية هى الاستعداد الذاتى لأن يصطبغ المرء بما هو حق فى ذاته » (فقرة ١٤١ – ص ٢٦١).

وفى اعتقادى أن هيجل يتق مع أرسطو فى أن « الفضيلة الأخلاقية تشكلها العادة †Ethos، ومن هنا فإن كلمة الأخلاق Ethike مشتقة مع تحريف

قليل من Etho. وهذا يبين لنا أن أياً من الفضائل الأخلاقية لم تغرسه الطبيعة فينا؛ إذ لا شئ مما يوجد بالطبيعة تغيره العادة. فمن المستحيل على الحجر - مثلاً - الذى يتجه بحركته الطبيعة إلى أسفل، أن يتحول بالعادة فيتحرك إلى أعلى، حتى إذا ما حاول شخص ما أن يزرع فيه العادة بإلقائه إلى أعلى عشرة آلاف مرة. ولا يمكن للنار أن تتجه فى حركتها إلى أسفل. ولا يمكن لأى اتجاه فى الطبيعة أن تغيره العادة. وهكذا فإن الفضائل لم تغرس فينا بالطبيعة ولا بما هو عكس الطبيعة؛ إننا مزودون بالطبيعة بالقدرة على تقبلها، والعادة تتم هذه القدرة وتحققها» [١٧]. ولقد كتب هيجل بنغمة مماثلة يقول: «الفضيلة نظام أخلاقى ينعكس فى شخصية الفرد، بمقدار ما تحدد المواهب الطبيعة تلك الشخصية». (فقرة ١٥٠).

والوسط الذى تتحول فيه الفضيلة إلى واقع فعلى فى الحياة الأخلاقية مزدوج: العرف †Sitteوالعادة †Ethos والأول «يشير إلى نمط عام من السلوك» مشترك بين جميع أعضاء المجتمع. فنحن قد نتحدث عن الأمانة والصداقة والعدالة.. إلخ. كفضائل أخلاقية، ونحن نلتقي بقاعدة أو مبدأ تناظر كل فضيلة من هذه الفضائل وتحدد معنى الفضيلة ومجالها. وبهذه الواقعية على الرغم من القاعدة تأمر بخط معين للسلوك وهو الواجب، فإنه ينظر إليها مع ذلك على أنها عُرف أى ضرب من السلوك يتوقع كل فرد أن يلاحظه؛ أو سلوك أخلاقى يتحول إلى طريقة فى الحياة. غير أن ملاحظة هذه القواعد أو الأعراف لا تكفى؛ إذ لابد للفرد أن يزرع هذه الفضائل بداخل نفسه. ولابد أن توجد عنده كعادات. وهكذا عندما تعكس العادة قاعدة أو قيمة أخلاقية فإنها تصبح الروح للعرف. ولا يوجد النظام الأخلاقى فى الخارج بعد ذلك كشئ خارجى. بل كمبدأ حى يشيع الروح فى جميع الاتجاهات.

وهيجل يعتقد - مع أرسطو مرة أخرى - أن المرء يصبح فاضلاً عندما يفعل ويمارس ألوان السلوك الفاضل. يقول أرسطو «الفضائل التى نكتسبها نضعها أولاً فى السلوك، ونفس الشئ يصدق كذلك على الفنون، إذ أن الأشياء

التى ينبغى علينا تعلمها، قبل أن نعلمها عن طريق الفعل، أى بأن نعملها إذ يُصبح الناس بنائين بأن يبنوا المنازل بالفعل، وعازفين على القيثارة بأن يعزفوا فعلاً. وبالمثل فنحن نصبح عادلين بأن نقوم فعلاً بأفعال عادلة، مسيطرين على أنفسنا بأن نمارس ذلك فعلاً، وشجعاناً بأن نمارس أفعال الشجاعة فعلاً» (١٨). ولقد كتب هيجل كذلك : «التربية هى فن صناعة الرجال من الناحية الأخلاقية، وهى تبدأ بالتلاميذ الذين تكون حياتهم على مستوى الغريزة، وتريهم الطريق إلى ميلاد جديد. الطريق إلى تغيير طبيعتهم الغريزية إلى طبيعة ثانية، طبيعة عاقلة، وتجعل هذا تالمستوى العقلانى عادة لهم» (ملحق للفقرة ١٥١) وإذن فأنت تصبح فاضلاً بالتدريج، وبعملية نمو اجتماعى. وينمو الطفل فى هذه العملية بأن يكتسب طبيعة ثانية، طبيعة منظمة يحكمها نظام أخلاقى «كما أن للطبيعة قوانينها، وكما تتبع الحيوانات قوانينها، والأشجار والشمس كذلك، فإن العادة أو العرف Sitte هى القانون الملائم للروح الحر» (المرجع نفسه).

ولو أن الاستعداد الأخلاقى الذى يكسبه المرء من الأسرة أو من أية منظمة أو مؤسسة اجتماعية كبيرة يتفق مع، أو يعكس، القيم الأساسية السائدة فى النظام الاجتماعى، ألا نكون فى مركز يجعلنا نقول إننا قد تجاوزنا التجريد والفراغ الذى دفعنا إليهما الموقف الأخلاقى؟! لأن السؤال الذى ظل يقلقنا حتى الآن هو: ما هو واجبى؟! ونحن عندما نطرح هذا السؤال لا نسعى وراء كلى فارغ (مثل الكلى عند كانط)الذى كان ضعيفاً فى وصفه للمضمون الأخلاقى العينى الذى لابد أن ينجز الفعل وفقاً له، لكننا بالأحرى نسعى وراء مجموعة محددة من القيم أو المبادئ المعترف بصحتها. دعنا نفترض أن مثل هذه القيم، أو المبادئ، أعنى النظام الأخلاقى، موجودة على نحو ما فى المجتمع المتمدين، ألا ينبغى أن نسلح أنفسنا بالشجاعة الكافية لتربية أطفالنا طبقاً لروح هذا النظام وشكله؟! وبما تذكرنا فى معظم مجتمعاتنا المعاصرة المتمدينة نفعل ذلك بطريقة ما، أعنى أننا نضع إيماناً وثقة واعتقاداً فى مجموعة من القيم الاجتماعية دون أن نهتم بما إذا كانت الكنيسة تدعمها أو أجدادنا، الدولة أو المجتمع، ونربى

أطفالنا عليها، وإلا فكيف يمكن أن نوضح الأنواع المختلفة من الشخصية الأخلاقية التى يزخر بها العالم الحديث من حولنا؟! ولا يعنينى هنا ما إذا كانت هذه هى الطريقة التى نربى عليها أولادنا فى الوقت الحاضر أم لا. فأنا هنا حريص على أن أؤكد وجهة نظر هيجل، وهى أنه إذا ما تغذت شخصية المواطن من النظام الأخلاقى للدولة– وهو نظام معترف بأنه صحيح ومشروع وعقلانى – فإن الصدام المحتمل بين إرادته الذاتية الطبيعية، وبين الضمير الخاص والنظام الأخلاقى سوف يتلاشى «ذلك لأن الفرد عندما تصبح شخصيته أخلاقية فإنه يتعرف على الغاية الكلية التى تحرك سلوكه رغم أنها هى نفسها لا تتحرك، وإن كانت تتكشف فى تعيناتها النوعية الخاصة بوصفها معقولة متحققة. كما أن الفرد يعرف أن كرامته الشخصية، وكذلك استقرار غاياته الجزئية، على أساس هذا الكلى نفسه الذى يبلغ الفرد بواسطته هذه الأمور بالفعل» (فقرة ١٥٢) والفرد الذى تربى على هذا النحو لابد أن يسلك سلوكاً خيراً، ولن يكون سلوكه فاضلاً فحسب، بل سيكون هو نفسه خيراً وفاضلاً، كما يحكم على سلوكه بأنه خير هو الأخر، لأنه ينشأ من إرادته الخيرة. وهذا هو السبب فى أن هيجل، كما أشرتُ فى الفصل الأول، يصر على أن إنجاز الخير، والفضيلة، أو الحرية يتحقق فى بيئة اجتماعية صالحة. ومن ثمَّ فعلينا أن نقتبس مرة أخرى إشارة هيجل إلى سؤال سأله أحد الآباء لفيلسوف فيثاغورى عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية، فأجابه الفيلسوف الفيثاغورى: «اجعل منه مواطناً فى دولة ذات قوانين صالحة» (فقرة رقم ١٥٣).

٥ – التقييم . . . Evaluation

قد يعترض معترض فيقول: مناقشتك للحياة الأخلاقية برمتها أكدت مخاوفى، وثبتت اعتراضى ضد معالجة هيجل للعلاقة بين الأخلاق والقانون من ناحية، ومكانة الفرد فى الدولة، من ناحية أخرى. فهيجل – كما بينت بوضوح– رد الأخلاق إلى القانون، فأحل النظام القانونى محل القانون الأخلاقى، أو بتعبير أوضح، ألغى الأمر المطلق ووضع محله سلطة الدولة؛ وتحول المواطن الصالح إلى

فرد يُربى روحه - روحه الأخلاقى - قانون الدولة. وهذا هو السبب الذى من أجله يظهر شخص كهذا لنفسه - وربما لهيجل - على أنه حر، لكنه من الناحية العملية نتاج تدريجى معقد وبطريقة مهذبة لمؤسسات الدولة وقوانينها. ألم يقل هيجل نفسه فى الصفحة التى ناقشت فيها آخر جزء: «إنه عندما ينتشر النظام الأخلاقى فى حياة الدولة ويسود؛ تكون إرادة الذات الفردية قد اختفت تماماً مع ضميرها الخاص الذى ادعى الاستقلال ووضع نفسه فى معارضة الجوهر الأخلاقى؟» (فقرة - ١٥٢).

وربما استمر المعترض قائلاً: إن المشكلة فى وجهة نظر هيجل هى أنه أغلق كل الطرق أمام إمكان موقف أخلاقى نقدى أو تغير للنظام الأخلاقى المعطى؛ لأن القانون - عنده - هو في نهاية التحليل وضعى فى طابعه. ولقد ذهب هيجل، مثل «دنتريف.. D'Entreves» إلى التخلص من مفهوم القانون الطبيعى، القانون الذى هو أعلى أو أكثر عقلانية من أى قانون قائم أو موجود عبر التاريخ(١٩). لكن إذا كان القانون بما هو كذلك وضعى، أو إذا كان هذا القانون هو فى آن واحد مبدأ التمييز الأخلاقى والتربية الأخلاقية؛ أيمكن أن يكون هناك مجال بعد ذلك للإصلاح السياسى، والإصلاح الأخلاقى، والفردية البشرية؟ وباختصار؛ الثمن الذى يريد منا هيجل أن ندفعه لكى نفلت من تجريد وجهة النظر الكانطية الأخلاقية هو من ثم باهظ جداً. إنه يريدنا أن نضحى بالضمير، والحرية الأخلاقية، والقانون الطبيعى على مذبح الدولة بوصفها مؤسسة تاريخية وضعية.

والتهمة الرئيسية فى الأسطر السابقة هى أن هيجل رد الأخلاقى إلى القانون، إلى أوامر الدولة وسلطتها. لكننى أعتقد على العكس أنه حاول أن يجعل قانون الدولة أخلاقياً، وأن يزودنا بأساس أخلاقى للدستور، وبالتالى للقوانين والمؤسسات التى تحدد الحياة البشرية كفرد وكمجتمع فى آن واحد، إذ عنده أن القانون الذى يحكم أمة ينبغى أن يُعبر عن القيم العليا - وتطلعات الشعب ومشاعره الخلقية. ينبغى أن يُعبر عن واقعهم الفعلى والعقلى، أى عن الكلى وعن المصالح بوصفها الواقع الروحى العينى، وبعبارة أخرى؛ ينبغى أن يُعبر عن إرادتهم

الأخلاقية.

وعندما يشكو النقاد من أن هيجل قد رد الأخلاقى إلى القانونى، فإنهم يخشون أن يصبح القانون التاريخى القائم ، أعنى قانون الدولة - غريباً عن إرادة المواطن؛ إذ لو حدث وأصبح عرضياً هوائياً معبراً عن الثروة وعن إرادة حاكم متحجر القلب لا يرحم، ثم أطاعة المواطن - فلابد أن يكون هذا المواطن مقيداً أو «غير حر»، سوف يكون مجرد أداة للسلطة التى تحكم الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع، مع أن الفرد لا يكون حراً من الناحية الأخلاقية إلا إذا كان القانون الذى يعمل بناء عليه هو قانون إرادته. لكن لماذا تُدخل مثل هذا الضرب من الخوف؟ وهل لنا ما يبرر ذلك؟ من وجهة نظر التحليل السابق لتصور هيجل للقانون والأخلاق والحياة الاجتماعية، فإن جوابى على السؤالين سيكون بالنفى - لماذا؟

يؤكد هيجل مراراً أن الطابع الجوهرى للدولة بوصفها مجتمعاً بشرياً هو أنها تجمع أخلاقى «الدولة هى الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقى؛ فهى الروح الأخلاقى من حيث هى إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر فى ذاتها وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف» فقرة ٢٧٥). عندما يقول هيجل إن الدولة هى التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقية، فإنه يعني أن الدستور الذى تصبح فيه فكرة الدولة فعلية ومباشرة، أعنى الذى تكتسب فيه نمطاً عينياً من التنظيم السياسى والاجتماعي والاقتصادى هو أساس الحرية العينية وهو أساس الحرية الاقتصادية؛ لأنه يُجسد - أساساً - روح الشعب ككل، أى: أفكاره وقيمه واهتماماته وآماله ونظرته العامة إلى الحياة» (فقرة ٢٦٤ - ٢٦٥) وأنا أؤكد على فكرة ككل؛ لأن الدستور لا يمكن - كما رأينا - أن يكون نسقاً مجرداً من القوانين. ولا يمكن أن يفسر أو يؤول على أساس إرادة أو تصميم شخص قوى أو مجموعة من الأشخاص، بل على العكس: لابد أن يكون تفكيراً عينياً أو تحقيقاً أفضل لإرادة الشعب كواقع تاريخى، كواقع يشغل موقعاً جغرافياً وثقافياً ودينياً معيناً من ناحية، وعالماً أو نظرة مستقبلية من ناحية أخرى. وهكذا نجد أن الدستور ينبغى

أن يعبر لا فقط عن روح الشعب ومزاجه العام، وإنما عن فرديته بصفة خاصة. كتب هيجل فى القانون الطبيعى يقول: «كيف يمكن لجميع جوانب الدستور والقوانين وجميع التفصيلات النوعية للعلاقات الأخلاقية، أن تكون متحددة تماماً بالكل، وتشكل بنية لا توجد فيها شئ مستقل على نحو قبلى a priori† وإنما كل عنصر يوضع ويتحدد بواسطة الكل خاضعاً له [٢١]. وبالتالى فقوانين أمة ما لا يمكن – كما قال مونتسكيو بحق – أن تستنبط من العقل أو تجرد من التجربة، بل كما رأينا من قبل: «إن التشريع سواء فى مجاله العام، أو حالاته الجزئية الخاصة، ينبغى ألا يعالج على أنه شئ معزول ومجرد، وإنما على أنه معتمدة على الكل، ترتبط بجميع الخصائص الأخرى التى تشكل شخصية أمة ما وعصر ما.. وإذا ما ارتبطت القوانين المختلفة على هذا النحو فإنها تكتسب معناها الحقيق، وبالتالى يكون لها ما يبررها».. (فقرة ٣ – الترجمة العربية ص ٩٩). وهو يعرض لنفس الحجة بتفصيل أكثر فى القانون الطبيعى: «أقام مونتسكيو عمله الخالد عن وجهة النظر التى تقول إن الفردية وشخصية الأمم هى الأساس. وعلى حين أنه لم يرتفع إلى مستوى الفكرة الحية، فإنه لم يتسنبط فقط المؤسسات والقوانين الفردية مما يسمى بالعقل، ولم يجردهما من التجربة فحسب لكى يرتفع بها إلى مستوى الكلى. لكنه – على العكس – فهم كلاً من العلاقات العليا للقانون الدستورى، والتخصصات الدنيا للعلاقات المدنية هبوطاً حتى الإرادات، وقوانين الزواج.. إلخ، فهما تاماً من شخصية الكل وفرديته».

ومن هنا فلكى يكون دستوراً ما مشروعاً، فإنه لابد أن يعبر عن شخصية أو روح، وبدقة أكثر عادات Ethos الشعب. ويقوم ذلك على افتراض أن غاية الدولة فى مقابل المجتمع المدنى ليست، عند هيجل، مجرد تنمية للحياة، بل هى الحياة الخيّرة الصالحة. ونحن نبلغ هذا الضرب من الحياة عندما يكون كل عضو فى الدولة – أو يمكن أن يكون – حراً، أعنى: موجوداً يحدد نفسه بنفسه. كتب هيجل يقول: «الدولة هى الواقع الفعلى للحرية»– (فقرة ٢٦٠) غير أن هذه الغاية لا يمكن إنجازها ما لم يكن أساس الدولة (أعنى قانونها) هو أخلاقها، أو ما لم

تزودنا بالإطار الاجتماعي - السياسي الذى مكن للفرد أن يوجد فيه كموجد بشرى حى أو موجود أخلاقى. والحياة الأخلاقية تتألف - كما رأينا - من الواقع الحى للخير، وفى تجسيد الخير فى سلوك عينى (فقرة ١٤٢). وبالتالى فإذا ما أصبحت الدولة واقعية فى قوانينها ومؤسساتها، وإذا ما حددت هذه القوانين وهذه المؤسسات حياة المواطن، وإذا ما كانت أخلاقية الطابع، فلابد أن يكون من الخطأ النظر إلى الدولة على أنها قوة مسيطرة تقود حياة الناس وتوجهها، بل سيكون من الأدنى إلى الصواب أن نقول إنها تحقق الحياة الأخلاقية وما يجعل هذا التحقق ممكناً- وبالتالى يجعل التحقق الفعلى للحرية العينية ممكناً - هو واقعة أن النظام الأخلاقى يعبر عن المشاعر الأخلاقية الكلية للشعب ككل عضوى. والخير الذى يؤكده هيجل هو الخير الحى، الخير الذى يوحد نفسه مع الواقع الفعلى، والحاجات، والمنظمات التاريخية، والرغبات والاهتمامات الموجودة لدى الشعب: عندما يعبر القانون عن مثل هذا النوع من الخير، فإن المواطن يستطيع فى هذه الحالة وحدها - أن يوحد إرادته معه، وفى هذه الحالة وحدها يستطيع أن يصل إلى حريته عندما يعمل طبقاً للخير، إنه لخطأ فادح أن نعتقد أن الشخص أو الأمة يصبح حراً، إذا ما عمل - أو عملت - طبقاً لمثل أعلى متصور يكون نبيلاً ولكنه مع ذلك مجرد. والواقع أن مثل هذا المثل الأعلى لا يمكن اعتباره عقلياً؛ لأن العقلى هو الذى يشبع الشخص ويحققه كفرد جزئى عينى فى بيئة جغرافية وتاريخية معينة. يقول هيجل: الحياة الأخلاقية- ككل شئ حى - هو هوية كاملة للكلى والجزئى، وهى لهذا السبب فردية وذات شكل معين، وهى تحمل فى داخلها: الجزئية، والضرورة، والعلاقة (أعنى الهوية النسبية) غير أن هذه الخصائص تتحد معها، فهى تتمثلها حتى أنها تكون حرة فى هذه الهوية »[٢٢]، ولا يمكن لما هو أخلاقى أن يتحد على نحو مجرد وبغير دراسة متأنية لاستعدادات الناس الأخلاقية والروحية الفعلية، ولحاجاتهم ومثلهم العليا، وآمالهم فى الوجود. هذا هو السبب فى أنه: « إذا ما كانت عبقرية شعب ما - مثلاً - فى مستوى ضعيف وهابط، وإذا ما كان ضعف الحياة الأخلاقية عتيد فى البربرية

والثقافة الشكلية، وإذا ما سمحت الأمة لنفسها أن يقهرها شعب آخر، وفقدت استقلالها (أعنى إذا ما فضلت البؤس وعار فقدان الاستقلال - على القتال والموت). أو إذا ما غاصت فى واقع الحياة الحيوانية التى لا ترتفع حتى إلى مستوى المثالية الصورية، إلى مستوى تجريد الكلى، وكانت فى تحديدها للعلاقات من أجل الضرورات المادية لا تستطيع أن تكون لها علاقة بالقانون، وإنما بالشخصية وحدها. أو بعبارة أخرى: إذا ما فقدت واقعية الكلى والقانون كل صدق واقتناع، ولم تستطع الأمة أن تشعر أو تستمتع بصورة القدسية فى وجودها الخاص، بل لابد لها أن تضع هذه الصورة خارجها، وتتخذ بديلاً مؤقتاً مثل الشعور الباهت، وحتى إذا كان الشعور مؤلماً لتباين هائل وسمو نبيل، إذا حدث ذلك كله- فإن النظام الإقطاعى ونظام القنانة سيكون لهما حقيقة مطلقة، وسيكون لهذه العلاقة صورة مطلقة واحدة للحياة الأخلاقية وهى بالتالى الصورة الأخلاقية للضرورى والعادل» (٢٢).

وفى استطاعتنا أن نلاحظ أن هيجل استبدل بالموقف الأخلاقى الكانطى الذى يظل فيه الحق والأخلاق متميزين ويعارض كل منهما الآخر- النظام الأخلاقى العينى للشعب من حيث هو دولة، وهو يفعل ذلك لأنه حريص على تقديم جواب للسؤال الملح: ما هو واجبى؟ ما الذى ينبغى على أن أعمله هنا والآن؟! «من السهل أن تقول ماذا ينبغى على الإنسان أن يفعل فى الحياة الجماعية الأخلاقية، وأن تقول ما هى الواجبات التى ينبغى عليه أن يحققها حتى يكون إنساناً فاضلاً: فعليه أن يتبع القواعد المعروفة جيداً والواضحة فى الموقف الذى يجد نفسه فيه» (فقرة ١٥٠) ترتبط الواجبات التى ينبغى على المرء أن يؤديها - عادة - ارتباطاً نسقياً بالقوانين والمؤسسات القائمة فى المجتمع؛ إذ من المتوقع أن يراعيها كل إنسان فى سلوكه (فقرة ١٤٨). فهى من ناحية تنظيم السلوك الاجتماعى للفرد، وتشكل استعداده الأخلاقى من ناحية أخرى. عندما يولد المرء ويشب ليكون عضواً فى المجتمع فإنه يأخذ هذه القوانين أو هذه القيم، بوصفها العرف السائد فى البلاد، العرف الذى يكرر نفسه فى حياة كل مواطن،

ويشكل سلوكه الفاضل. وهذا هو السبب الرئيسى الذى جعل هيجل يحل الأخلاقية الاجتماعية محل الأخلاق الذاتية، فالأولى أقرب إلى الكلمة اليونانية Ethos وهذه الكلمة اليونانية تشبه فى معناها الكلمة الألمانية Sitte وتعبر عن طبيعتها تعبيراً رائعاً ، فى حين أن المذاهب الجديدة فى الأخلاق - حين تقيم الاستقلال والفردية فى المبدأ - فإنها تفشل فى عرض العلاقة بين هذه الكلمات» [٢٤] . ومسار التربية الأخلاقية هو نشاط يهجر فيه الطفل النامى ميوله ورغباته الذاتية، ويكتسب ميولاً واتجاهات تتفق مع المضمون الكلى للحياة الأخلاقية. وغاية هذا النشاط هى إيجاد الوحدة بين القانون الأخلاقى والفضيلة، وهى وحدة تنكشف فى حالة الفعل، ومن ثم فالرجل الفاضل هو رجل يعرف ما هو الحق وما هو الخير. ويشير هيجل إلى أن السبب الرئيسى فى أن أشخاصاً معينين مثل هرقل Herculees فى العصور القديمة كانوا متميزين ويُقدرون بسبب سلوكهم الأخلاقى الفاضل هو ببساطة أن الفضيلة ليست عُرفاً، والناس لم يتوقعوا - فى العادة - تحققها فى سلوكهم، «لم تتطور الحياة الأخلاقية فى الدول القديمة إلى ذلك النسق الحر من النظام الموضوعى المستقل أو القائم بذاته. وبالتالى فقد قامت العبقرية الشخصية بإصلاح هذا النقص، وينتج عن ذلك أنه إذا لم تكن «نظرية الفضائل» هى نظرية الواجبات تماماً، وإذا لم تكن تشمل الوجه الجزئى من الشخصية، أعنى الوجه الذى يقوم على مواهب الطبيعة - إذن لكانت تاريخياً طبيعياً للروح» (فقرة ١٥٠) ربما يفسر ذلك نفور هيجل من بناء أو تقديم نظرية للواجبات أو للفضائل؛ لأن السلوك «الأخلاقى» يعتمد على أداء المرء لواجبه وهكذا يكون المرء فاضلاً بمقدار ما يعيش على مستوى النظام الأخلاقى، أو بتعبير عينى أكثر، بمقدار ما يحقق واجبات مركزه. كتب هيجل فى «العقل فى التاريخ» يقول: «كل فرد له مكانه ويعرف بصفة عامة السلوك الشريف العادل أو المشروع. فإذا ما حدث فى العلاقات الخاصة المألوفة، أن وجد صعوبة فى اختيار الحق والخير، واعتبر أن من علامات الأخلاقية السامية أن يجد صعوبات وأن يثير الوساوس بهذا الصدد، فيمكن أن ينسب ذلك إلى إرادة فاسدة أو

شريرة تسعى إلى أن تتهرب من واجبات ليست فى ذاتها ذات طبيعة غامضة. أو يمكن رده - على أية حال - إلى عادة ذهنية كسولة، لا تقدم فيها الإرادة الضعيفة إلى الملكات فرصة كافية لكى تمارس فاعليتها، لذلك تترك هذه الملكات لكى تهتم بذاتها، وتشغل نفسها بالتزلف الأخلاقى لذاتها» (*) لكن قد يقال: إذا كان النظام الأخلاقى غامضاً لا يعبر لسبب أو لآخر عن إحساس الناس بالخير أو العدالة، فماذا يحدث؟! فى نظر هيجل أن المملكة الأخلاقية القائمة هى سابقة على الفرد، بل وأسمى منه. والواقع أن الفرد يقع باستمرار تحت رحمة القانون لأنه بمجرد ما يشب عن الطوق يبدأ فى اكتساب الإحساس بالهوية الشخصية، ويخضع إرادته للدولة، ويخضع لإرادتها فى نفس اللحظة التى يكفى فيها ما أسميناه من قبل «بالتربية الأخلاقية»، لكن عندما يتلقى هذه التربية - أو بعبارة أخرى - عندما يكتسب ضميره المحدد، كيف يمكن له أن يعصى أن يخالف أو يثور على القانون، أو حتى يكتشف ما فيه من نقص وهو القانون الذى أصبح داخلياً فيه كطبيعة ثانية؟! ومن ناحية أخرى: أصحيح أن الشخص الذى يحتل مكانة اجتماعية معينة يعرف الحق والخير فى كل مرة يواجه فيها مشكلة أخلاقية؟ ألا يمكن للمرء أن يواجه مشكلة يقاوم حلها القانون الأخلاقى المعترف به، أو يجد نفسه منهمكاً فى مشكلة أخرى أو صراع لايمكن حله؟ أليس ثمة مكان لما نسميه عادة بالقانون «الطبيعى» أو الكلى كحكم نهائى فى أوقات الأزمات الأخلاقية؟

عندما أعطى هيجل الأسبقية أو الأولوية للنظام الأخلاقى فإنه لم يكن يقصد على الإطلاق أن يخضع الفرد لسلطة الدولة بوصفها السلطة النهائية القادرة على كل شئ. وإنما هو يعترف ببساطة بمشروعية القانون القديم الذى يقول «لكى تكون رجلاً أخلاقياً، فلابد لك أن تعيش وفقاً للمبادئ الأخلاقية فى بلادك».

(*) هيجل «العقل في التاريخ) ص ٩٨ - ٩٩ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام العدد الأول من المكتبة الهيجلية - دار التنوير - بيروت.

وهذا المبدأ يكمن خلف إعجاب هيجل بنصيحة الفيلسوف الفيثاغورى التى يقول فيها: إنه لكى يكون المرء مواطناً صالحاً عليه أن يعيش فى دولة ذات قوانين صالحة.

والوجه الأول الذى ينبغى علينا أن نتبينه فى هذه النصيحة هو أن خيرية المواطن تعتمد على خيرية القوانين التى تحدد سلوكه الاجتماعى وبالتالى تُنظم حياته. غير أن هذا الاعتماد لا يعنى الخضوع الكامل والحرفى؛ أولاً لأن القوانين التى ينبغى أن يطيعها المواطن وعلى غرارها يشكل خلقه، لا تُفرض عليه ولا على غيره من المواطنين من أعلى، وإنما هى تعبر عن الإرادة العامة للناس، وما يرونه خيراً وحقاً بوصفهم شعباً. وعلى الرغم من أننى ناقشتُ هذه النقطة فى القسم الرابع من هذا الفصل فقد يكون مفيداً أن أقتبس فقرة من القانون الطبيعى يقول فيها هيجل: «ماهية الحياة الأخلاقية عند الفرد هى الحياة الأخلاقية الواقعية، ومن ثم المطلقة والكلية. إن الحياة الأخلاقية عند الفرد هى نبض المرء فى النظام ككل، أو هى نفسها النظام كله». ويقول أيضاً «الحياة الأخلاقية هى بالضرورة الحياة الأخلاقية للكل حتي أن المرء قد يصعب عليه أن يقول إنها تعكس نفسها بما هى كذلك فى الفرد» (٢٧).. لكن من القول بأنها تعكس نفسها فى الفرد لا ينتج بالضرورة أن الفرد روح سلبى تماماً واقع تحت رحمة النظام أو الذين يقومون بغرسه فى نفوس النشء. وذلك لثلاثة أسباب:

١ - إن الإنسان حيوان اجتماعى سياسى. ومن ثم فإن حياته الأخلاقية عنصر متكامل فى حياة الكل.

٢ - الضمير هو مملكة دينامية حية عند هيجل.

٣ - ليس النظام الأخلاقى نظاماً ساكناً بل هو مجموعة حية من القواعد التى تنمو مع الجانب الروحى والنمو الأخلاقى للشعب. وعلينا الآن أن نناقش هذه الأسباب الثلاثة:

أولاً: يؤمن هيجل مثل أفلاطون وأرسطو بالمبدأ الذى يقول إن الإنسان

حيوان اجتماعى سياسى؛ فالإنسان لا يعتمد على المجتمع من أجل إشباع حاجاته المادية فحسب أو الوسائل التى تحافظ على بقائه، بل يعتمد على المجتمع أيضاً فى بلوغ الحاجات البشرية والعقلية. فالمجتمع هو الوسط الذى يحقق فيه الشخص القوى والقدرات الخاصة بنموه كحقيقة واقعية بشرية. وهو يشارك فى هذا الوسط، مع غيره، فى القيم واللغة والسلوك والمعتقدات، والرموز والأساطير والواجبات والعادت، والأحداث التاريخية والاجتماعية الكبري والنظرة إلي العالم بصفة عامة. ونسيج التجارب الذى يحرك الفرد، وهو فى الواقع يحثه، ويعيشه، لا يمكن تصوره بمعزل عن البنية الاجتماعية التى تُشكل شخصية الفرد، وبالتالى مصيره. فما آمله، وأريده أو أشعر به، وما أخططه وأرغب فيه أو أعمله وما أحلم به، وأتوقعه، أوأبدعه- لا يمكن تصوره ما لم يرتبط بالآخرين، وما أعمله حتى ولو كنت قد عملته لنفسى يرتبط بآخر أو يشير إليه أو إلى الكل الاجتماعى. فمثلاً؛ حين أقوم بالتصويت فى الانتخاب، أو أبداع عملاً فنياً، أو أجرى صفقة تجارية، أو أذهب إلى الكنيسة – فإن تجربتى فى جميع هذه الحالات، وفى غيرها من الحالات المماثلة، تتضمن رفاهية الآخرين بطريقة أو بأخرى. خذ مثلاً فكرة «التجربة الأخلاقية» أو «الواجب» فلو كنت وحيداً فى جزيرة مثل روبنسن كروزو فما عساها أن تكون فكرة الواجب؟ أيمكن لمثل هذه الفكرة أن تقفز لتكون فى المقدمة؟ إن الوعى بفكرة الواجب هو فى نفس الوقت وعى بفكرة الحق. فالحق الذى أسعى إليه أو الذى أستحقه يعنى أن شخصاً آخر من واجبه أن يحترم حقى. لكن ما الحق؟ هل هو امتياز؟ استحقاق؟ ممن؟ وفى أى ظروف يمكن أن أبلغه؟ إن الوعى بالحق نفسه أو بالواجب ينبثق فى الظروف الاجتماعية للحياة حين يواجه الإنسان أو يقابل إنساناً لا كحيواناً بل كحقيقة بشرية كمركب من إمكانات روحية تنتظر التحقق. تأمل مرة أخرى فكرة الإبداع، ما الذى تعنيه فى إبداع العمل الفنى ولماذا؟ إن فكرة الإبداع نفسها (لاسيما فى الفن) تعنى الاتصال والمشاركة، تعنى أن موجوداً بشرياً هو الفنان لديه ما يقدمه لشخص آخر. لشخص قادر على إدراك القيمة التى يجسدها العمل المبدع. لكن إذا لم

يكن لهذا الشخص وجود أكان يمكن للفنان أن يبدع؟ أكان يمكن له من قبل ذلك أن يوجد كفنان؟. والنقطة التي أود أن أبرزها هي أن البشرى في الإنسان يستمد جوهره ومعناه من الوسط الاجتماعي فحسب. أما خارج هذا الوسط فإن الإنسان يظل موجوداً طبيعياً، أعني: حيواناً. وهذا هو في اعتقادي مغزى إشارة هيجل إلى عبارة أرسطو الشهيرة في «القانون الطبيعي»: «تأتي بالطبيعة قبل الفرد. فإذا كان الفرد في حالة عزلة، شيئاً مكتفياً بذاته، فلابد له أن يرتبط بالدولة ككل في وحدة واحدة، تماماً مثلما ترتبط الأجزاء الأخرى بالكل. لكن الإنسان عاجز عن الحياة الجماعية عندما يكون مكتفياً بذاته فهو ليس في حاجة إليها، وهو في هذه الحالة لا يكون جزءاً من الدولة؛ لأنه سيكون إما إلهاً أو حيواناً» (٢٨).

ومن ثم فإن العضو في الدولة لا يمكن اعتباره كائناً مستقلاً منفصلاً من الناحية العددية، إذ يمكن النظر إلى علاقته بالعالم على أنها علاقة عضوية. فهو عضو في كل روحي ثقافي حي. وهذا الكل ليس فيزيقياً ليس قطعة طبيعية من الأرض يمارس عليها الناس حياتهم اليومية حيث يبدو كل إنسان للملاحظ الخارجي أنه يهتم بشؤونه الخاصة. بل إن حدة القيم، والأفكار والرموز واللغة والاستعداد الانفعالي، والأحلام، والآمال، باختصار: النسيج الروحي الذي يخطط تاريخ الشعب كوحدة ثقافية . أعني كروح موضوعي.

يلعب النظام الأخلاقي دوراً هاماً في حياة هذا الروح لأنه التجسيد الأعلى لإرادة الشعب العقلية والأخلاقية. وهذا هو السبب في أن هيجل اسماه الشمول الأخلاقي «أو الجوهر الأخلاقي». عندما يشارك المرء في النظام الأخلاقي في مجتمعه، فإنه يكتسب الهوية الأخلاقية؛ إنه يكتسب الجوهر الأخلاقي الذي يُشكل ويلون لا فقط الطريقة التي ينظر بها إلى الموجودات البشرية الأخرى، بل أيضاً الطريقة التي يصنع بها قراراته الأخلاقية، والفرد عندما يتلقى هذه الهوية فإنه في الواقع يشارك في الحياة الأخلاقية للدولة، ويصبح عضواً في جماعة أخلاقية؛ فهو يعكس في وجوده القيم الأساسية المعترف بشروعيتها وأنها توجه

حياة الفرد وتقوم ببنائها. وبعبارة أخرى يصبح الفرد عضواً فى كل أخلاقى. وهذا هو السبب فى أن هيجل كتب يقول - كما سبق أن رأينا -: «إن ماهية الحياة الأخلاقية عند الفرد هي «الواقعي Real» ومن ثم هي الحياة الأخلاقية الكلية المطلقة، والحياة الأخلاقية للفرد هى النبض الذى يسرى فى النظام كله. أو هى ذاتها النظام كله». ولابد لنا هنا أن نؤكد الكلمات الأربع الأخيرة فى هذه العبارة؛ لأن الطبيعة الأخلاقية التى يكتسبها الفرد ليست أسمى ولا أعلى من الفرد لا فى المضمون ولا فى المرتبة وهذا هو السبب فى أنه:

١ - ليس تابعاً لها.

٢ - في استطاعته أن يتجاوزها ويعلو عليها.

إن العلاقة القائمة بين الفرد والشمول الأخلاقى هى علاقة عضوية كما سبق أن أشرت؛ فالفرد ليس أدنى من هذاالشمول. ولايتلقى تربيته الأخلاقية عن طريقه وإنما هو عضو فيه، وبالتالى فهو يؤثر ويتأثر به ومن ثم فإذا كانت الحياة الأخلاقية:

١ - اجتماعية الطابع.

٢ - كلية.

٣ - تحصل بالممارسة العملية.

فلابد أن ينتج من ذلك أن تكون حياة الفرد الأخلاقية عنصراً متكاملاً من الكل، ولابد أن ينتج كذلك أن الفرد لايبلغ حريته الأخلاقية إلا من حيث إنه يعيش العنصر الأخلاقى فى حياته الشخصية. وسوف يكون وجوداً حزيناً، ومهوشاً، بل كئيباً موحشاً، إذا ما اعتمد عضو المجتمع فى تحديد ما هو حق وما هو خير فقط على جهود ما يسمى بالبصيرة الأخلاقية الشخصية، أو ما يسمى بالحدس، دون أن تكون هناك نظرة عامة لرخاء الآخرين وحقوقهم، أو دون أن يكون هناك مبدأ عقلى ينظم الاهتمامات الأساسية التى تحدد ما هو إنسانى فى الإنسان.

ثانياً، عندما أحل هيجل تصور الحياة الأخلاقية محل التصور الكانطى للأخلاق، أو فى محاولته إبراز الوحدة بين ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن، أو بين الحق والخير - فإنه لم يقصد على الإطلاق أن يتجاهل أو يدمر وجود، أو أهمية الأخلاق الذاتية والضمير. بل على العكس فإن الفرد - كما حاولت أن أؤكد فى القسم الثانى من هذا الفصل- حقاً لا جدال فيه فى العودة إلى الذاتية، وإلى التحديد الذاتى، والعمل بمقتضى حكم ضميره الخاص. ويرتبط تصور هيجل «الأخلاق الاجتماعية» بصفة خاصة بالواجبات الاجتماعية الموضوعية التى تقضى بها قوانين الدولة ومؤسساتها. ولا يشمل مجال الحياة الأخلاقية، ولا يستوعب، المجال الأخلاقى، كلا، كما أنه لا يستبعد الأمر المطلق. إن مملكة الحياة العملية التى يرتبط فيها الناس بعضهم ببعض كأصدقاء، وأزواج، وزوجات، وأبناء، وبنات، وجيران.. إلخ. قد تشمل مواقف أو علاقات غامضة لا هى فريدة ولا هى أفلتت من الاتجاهات المألوفة للعرف، وعندما تنشأ مثل هذه المواقف أو العلاقات فإن الفرد المنهمك فيها لابد له من الاعتماد على ضميره الخاص. لكن عندما نتحدث عن الضمير ينبغى علينا ألا نفهم من هذا اللفظ ملكة مجردة أو خاوية من ناحية، شعوراً أخلاقياً محدداً بالفعل من ناحية أخرى، بل لابد بالأخرى أن نفهم أن هذا اللفظ يعبر عن وحدة الفضائل التى تتغلغل فى الطابع الأخلاقى للفرد. ومن ثم فعندما يواجه المرء مشكلة أخلاقية فإنه يقترب منها، ولديه استعداد أخلاقى معين أو نظرة أخلاقية معينة، وهذا الاستعداد هو بصفة عامة التحقق الفعلى للفضائل ،والمعايير التى تأخذ بها الدولة. وربما كان من المفيد، فيما أتصور أن نكرر نقطة، سبق أن أشرت إليها، وهى أن هيجل ينتقد بقوة الفكرة التى تقول إن الأخلاق يمكن أن تشرع. فهو يقول «العلاقات العليا المرتبطة بالزواج، الحب، والدين والدولة - وهى الجوانب الوحيدة التى يمكن أن تصبح موضوعاً للتشريع - هى من تلك الطبيعة التى تسمح بالوجود الخارجى من حيث المبدأ.. وبالمثل فإن التشريع عند القدماء فى العصور المبكرة، كان مليئاً بالقواعد حول الاستقامة والنزاهة اللتان لا تتناسبان بالطبيعة مع سن القوانين

التشريعية؛ لأنهما تنتميان إلى مجال الحياة الداخلية تماماً، والحالة الوحيدة التى لابد أن توضع فيها الاستقامة والنزاهة فى الحسبان على أنهما الجوهر الداخلى للموضوعى فى حالة القسم حيث تصبح مسألة ضمير» .. (ملحق للفقرة رقم ٢١٣).

لقد ذهب هيجل إلى أن الشخص يكون أخلاقياً بمقدار ما يؤدى واجبه، أعنى الواجب الذى تأمر به القوانين والمؤسسات القائمة، ولا يكون لفعله طابع أخلاقى ما لم يؤد عمله بباعث من ضميره، أعنى ما لم يؤده عن عمد، وينفذه عن روية، وما لم يكن الفاعل مسؤولاً عن هذا الفعل. «ليس الرجل الأخلاقى هو من يريد فحسب ومن يفعل ما هو حق – ليس هو مجرد الرجل البرئ – وإنما هو من يعى الفعل الذى يفعله» [٢٩] .. وما يستحق هنا التأكيد هو أن فعل الواجب عند هيجل هو أساساً نفس الفعل الذى وصفه كانط وفشته وآخرون بأنه فعل أخلاقى. وما يمييز نظرة هيجل عن تلك التى يعتنقها أولئك الفلاسفة هو أن مضمون الأخلاق عنده أعنى واجبى، أو ما ينبغى على أن أفعله فى مجرى حياتى اليومية يوجد كعرف.. Sitte داخل الدولة كبنية اجتماعية عقلية.

ويبقى الضمير عند هيجل «فى آن معاً قوة للحكم، تحدد من داخل ذاتها فقط، ما هو خير بالنسبة لمضمون معين. وكذلك القوة التى يدين لها الخير بتحققه الفعلى» .. (فقرة ١٣٨ والترجمة العربية ص ٢٤٣) وتظل هذه القوة فعالة ومؤثرة فى نوعين من الظروف.

أ – عندما يحدث صدام بين الواجبات.

ب – عندما يتجمد النظام الأخلاقى القائم ويتحجر ويصبح فارغاً أو متعارضاً مع الروح الأخلاقى للشعب.

أ – كان هيجل حساساً لاحتمال صدام الإلزامات، لكنه كان على وعى بأن كثيراً مما يسمى صداماً ليس حقيقياً «لأن الفكر الأخلاقى التأملى يمكن أن يقيم صراعات من كل نوع فى كل مكان لتناسب غرضه. وأن يجعل نفسه يشعر

بشيء خاص وأنه قدم تضحيات» (فقرة ١٥). فمن المؤكد إذن أن المرء قبل أن يقع فريسة لصراعات غير حقيقية للواجبات ينبغى عليه أن يحدد داخل نفسه، بأقصى درجة من الأمانة العقلية، والنزاهة الوجدانية، أن الصراع صراع حقيقى. لكن حتى إذا كان الصراع حقيقياً، فإن الشخص المنهمك فيه ينبغى ألا يضيع فى حيرة؛ لأن وعيه الذاتى الأخلاقى المؤسس على أخلاقة الاجتماعية، أعنى خلقه الفاضل ينبغى أن يحدس ما هو حق وما هو خير معاً فى نظرته للقانون الأخلاقى الكلى والعناصر الواقعية للموقف الأخلاقى[٢٠]. وتقدم لنا الأداوت التى سبق أن ناقشتها فى الصفحات السابقة عن الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الذاتية، إطاراً قابلاً للتطبيق يستطيع المرء بداخله أن يجسم مواقف الصراع بين الواجبات.

ب- ولب الاتهام الذى يقلق المعترض هو احتمال تبعية المواطن لنظام أخلاقى نهائى لا يُناقش. إذ لو صح وكانت «الطبيعة الثانية» الأخلاقية التى يكتسبها الفرد فى مسار نموه الاجتماعى تعكس القيم الأساسية للنظام الأخلاقى فما الذى يجعل المواطن، إذن، يميل إلى نقد أو رفض النظام؟ ولقد كان هيجل على وعى بهذه المشكلة؛ فهو يدرك تماماً أن النظم الشرعية فى العالم لا تعبر دائماً عن الإرادة الأخلاقية للشعب. كما كان يدرك أيضاً أن الشعب قد ينمو لدرجة تفوق قوانينه الشرعية. ويعد منظر العالم فى الوقت الحاضر مثالاً حياً لكى يشعر الكثير من الناس بالتدهور والانهيار، وفى بعض الأحيان عدم ملائمة قوانينهم وتشريعاتهم لحياتهم، بوصفهم موجودات بشرية مثقفة. وعلى سبيل المثال فقد تشكلت حركة فى الولايات المتحدة منذ بضع سنين تنادى بإعادة تقييم الدستور وإعادة كتابته. وقد شعر المواطنون القائمون بهذه الحركة، أن الدستور أصبح عتيقاً ولا يتناسب مع القيم الحاضرة للشعب الأمريكى ولا مع تطلعاته واهتماماته. ومن ثم فلابد أن يسمح للأمة بمناقشة هذه الأمور علانية. ولقد ناقشت الجانب السياسى من المشكلة فى الفصل الأول. وسوف أحصر نفسى هنا فى الجانب الأخلاقى فحسب.

لا يقع الفرد - عند هيجل - تحت رحمة النظام الأخلاقى القائم؛ لأنه

مسلح بالوعى الأخلاقى أو الضمير من ناحية، مُسلح بالقوة التى تعكس، لا فقط ما هو معطى على أنه حق وخير، بل أيضاً ما ينبغى أن يكون حقاً وخيراً. إن النظام الأخلاقى القائم بسبب الفساد أو الفوضى أو التغير التاريخى الضرورى، قد يفشل فى إشباع رغبة الإنسان، وتطلعه إلى حياة أخلاقية أعلى وأكثر حرية. ولو حدث ذلك فسيكون من حق الفرد أن يبحث فى وعيه الأخلاقى الداخلى عن معنى للحق والخير وأكثر عمقاً وأشد ثراءً. سيكون من حقه أن يحدس وينظم المضمون الأخلاقى الأغنى والأكثر عقلانية. وفى استطاعتنا أن نقتبس مع هيجل شخصيات تاريخية مثل؛ سقراط، ولوثر، لكن يبدو لى أن بيننا عدداً من الأشخاص الذين تابعوا نماذج هذه الشخصيات التاريخية. «إن اتجاه المرء للنظر إلى داخل نفسه بعمق، وإلى أن يعرف ويحدد من الداخل ما هو حق وما هو خير (وهو يمثل إحدى السمات العامة فى التاريخ كما هى الحال عند سقراط والرواقية وآخرون). هذا الاتجاه يظهر فى العصور التى لا يمكن فيها لما هو معترف به على أنه حق وخير فى العادات المعاصرة - أن يشبع إرادة الفضلاء من الناس، فعندما يصبح عالم الحرية القائم خائناً لإرادة أفاضل الناس، فإن هذه الإرادة تفشل فى أن تجد نفسها فى الواجبات المعترف بها، ولابد لها أن تحاول أن تجد فى عالم المثل الأعلى للحياة الداخلية وحدها، ذلك الانسجام الذى فقده الواقع المتحقق بالفعل. وما أن يدرك الوعى الذاتى حقه الصورى ويضمن الوصول إليه بهذه الطريقة حيث يعتمد كل شئ على طابع المضمون الذى أعطاه لذاته» (فقرة ١٣٨ والترجمة العربية ص ٢٤٣ -٢٤٤)[٢١]. وما ينبغى علينا أن نتعلمه من هذه الفقرة هو ؛

١ - أن الفرد عند هيجل ليس موجوداً سلبياً، لكنه موجوداً دينامى قادر على الجوانية، ولديه القدرة علي إدراك معنى الحق والخير لا فقط فى تحقيقهما العينى المحدد بل أيضاً فى وجودهما الكلى. وهو من ثم قادر على أن يقارن ويقيم ويحكم ما إذا كان النظام الأخلاقى القائم يشبع متطلبات الحرية البشرية أم لا(قارن فقرة ٢٧٩).

٢ - أن الفرد قادر داخلياً على النمو الأخلاقى والتطور الأخلاقى، بدون

هذا الفرض الأساسى لا يمكن أن نتصور التقدم الأخلاق أو التربية الأخلاقية. ويطرح هيجل سؤالاً قرب نهاية كتابه «فلسفة الحق» حول إمكان الكمال وتربية الجنس البشرى، وهو يعتقد أن مثل هذه التربية أو إمكان الكمال لا تكون ممكنة ما لم تؤمن – مثله – أن الفرد قادر على الإصلاح الأخلاقى والتغيير الأخلاقى (فقرة ٣٤٣).

ثالثاً: النمو الأخلاقى الحقيقى وتطور الفرد لا يكون ممكناً ما لم يكن النظام الأخلاقى نفسه ديناميا – ما لم تكن الدولة نفسها قد بنيت بطريقة تجعل من الممكن للقوانين أن تتغير مع التغير الروحى وتقدم الشعب. لكن لكى توجد الدولة فإن الشعب الذى يكونها لابد أن يتمتع بقدر من الوعى السياسى والأخلاقى، لابد أن يتمتع بالإحساس بالحرية، وإلا فإن البنية السياسية كلها لابد أن تكون ساكنة. لابد عندئذ أن تغرق الدولة فى مستوى المجتمع المدنى أو أن نفترض وجود نوع من الحكومة الاستبدادية أو الأوليجاركية.

غير أن ماهية الدولة التى ندرسها هى القانون والإرادة العقلية للشعب، إنها كلما قلت مراراً: النظام الأخلاقى، وهو بما هو كذلك وحدة الوجود الفعلى والتاريخي للنظام من ناحية، والمثل الأعلى لهذا النظام ذاته من ناحية أخرى؛ والنشاط الروحى هو نسيجه أو جوهره. وهذا هو السبب فى أن هيجل يرى أن الدولة بوصفها التحقق الفعلى للفكرة الأخلاقى هى الواقع الحى. وهذه النظرية مركزية فى «فلسفة التاريخ» فها هنا يقال لنا إن الدولة هى «روح كلى حى، لكنها فى الوقت ذاته روح يعى ذاته فى الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة» [٣٢]. وفى عمل أسبق من «فلسفة التاريخ» هى «نسق الحياة الأخلاقية». ونجده أيضاً يقول: «هذه الحياة الأخلاقية هى روح مستقل حى يظهر مثل بريرس-Briar†eus بعشرة آلاف عين وذراع وأعضاء كثيرة، كل عضو منها هو فرد مطلق، وهو كلى مطلق، وبالرجوع إلى الفرد نجد أن كل جزء من هذه الكلية، وكل ماينتمى إليها يبدو كهدف وغاية» [٣٣].

وأخيراً يقول في فلسفة الحق: «توجد الدولة على نحو مباشر فى العرف

والقانون، وعلى نحو غير مباشر فى الوعى الذاتى للفرد ومعرفته ونشاطه. فى حين أن الوعى الذاتى يفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها بوصفها ماهيته، وغاية نشاطه، ومحصلته، حريته الجوهرية» (فقرة ٢٧٥). وأنا أقتبس من هذه الأعمال لكى أركز الانتباه على موضوع هام شغلنا طوال هذه المناقشة، أعني به العلاقة بين قانون الفعل الكلى الطبيعى، وبين الأخلاق الذاتية، أو بلغة هيجل: النظام الأخلاقى. وفى استطاعتنا أن نبدأ نقاشنا بطرح السؤال الآتى: هل أقام هيجل تفرقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى؟ وأنا أطرح هذا السؤال لثلاثة أسباب:

١ - يذهب عدد من الباحثين كما رأينا إلى أن هيجل أسقط من فلسفته السياسية والاجتماعية فكرة القانون الطبيعى كلها.

٢ - إذا لم يكن هيجل يعترف بفكرة معينة عن القانون الطبيعى، أو يأخذها مأخذ الجد ولو سمح فقط بما يسمى - عادة - بالقانون الوضعى، أو لو أنه ذهب إلى أن النظام الأخلاقى ينبثق بالضرورة من مجري التقدم التاريخى، لكان كل ما قمت به من مناقشة فى الصفحات السابقة بلا معني. لأنه ما لم يكن هناك أساس عقلى كلى للأخلاق الذاتية فسوف يكون بغير معنى، وبلا فائدة، أن نناقش أى جانب من جوانب الحياة الأخلاقية أو التجربة الأخلاقية.

٣ - لو ذهبنا إلى أن الحياة الأخلاقية دينامية، وإذا ما كانت قادرة على النمو لاحتجنا، إذن، إلى مبدأ أو معيار لا كمرشد للنمو فحسب، بل أيضاً كمعيار و نموذج.

وإذا ما بدأنا من البداية لوجدنا أن هيجل يقيم تفرقة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى، فتصوره للقانون المجرد أو الحق Recht المجرد الذى بدأ به تحليله للدولة والذى أقام على أساسه تصوره للدولة وللواقع السياسى - هو ما يعرف عادة باسم «القانون الطبيعى» أو الحق الطبيعىJus naturale†. كتب يقول: «موضوع العلم الفلسفى للحق هو: فكرة الحق، أعنى الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العينى لهذه الفكرة فى آن معاً» (فقرة ١ من الترجمة العربية

ص ٩٣). وبالتالى فإن اهتمام هيجل «فى فلسفة الحق» لا ينحصر فقط فى تصور القانون، أعنى فى ماهيته أو طبيعته الكلية «الحق Recht بما هو كذلك» وإنما يشمل كذلك الطريقة التى تصبح بها هذه الماهية فعلية فى التاريخ البشرى، ومن هنا نجده يقول فى تصديره «لفسفة الحق»: «القوانين نوعان: قوانين الطبيعة، وقوانين البشر، أما قوانين الطبيعة فهى ببساطة على ما هى عليه (أى مطلقة) وهى صالحة على هذا النحو. وهى ليست عُرضه لأن ينتهكها أحد، وإن كان الإنسان فى بعض الأحيان يخالفها. وقوانين البلاد أعنى القوانين الوضعية هى شئ موضوع أو مقدم، أعنى أنها شئ وضعه البشر» (ملحق رقم ١ للتصدير - الترجمة العربية ص٢٦٥) كما أن تنوعها واختلافها يلفت النظر، فى الحال، إلى أنها ليست مطلقة. وإنما هى على العكس نسبية. فما هى حق وما هو خير فى مجتمع ما يختلف عما هو حق وخير فى المجتمعات الأخرى من العالم. وفضلاً عن ذلك فإننا نستطيع بصفة عامة أن ننسق القوانين الكلية، والعقل هو الذى يحكم بمدى مشروعية القوانين وصدقها، فهو الذى يقول «عليك أن تعمل الفعل الذى يحقق ما هو حق ويحقق الرخاء والرفاهية لك وللآخرين». وهو الذى يقول: «كن شخصاً وعامل الآخرين على أنهم أشخاص». وبعبارة أخرى: يبدو من السهل أن نعرف كيف يترجم المجتمع المعين معني الحق والخير ليحقق إشباعه الخاص، أو أن يعلن الفليسوف المبدأ الكلى للحق والخير وفقاً لأعلى حدس للعقل. إلا أن هيجل لا يهتم بتبرير هذا القانون الوضعي أو ذاك أو أى قانون كلى وإنما هو يهتم بالطريقة التى يُنسق بها المجتمع المعين دستوره طبقاً لأعلى إنجاز له وأرفع قيم لديه. ولقد حاول هيجل فى بداية فلسفة الحق أن «يتجنب أى زعم محتمل، دع عنك أن يكون مطلباً، بأنه ينبغى أن تكون محصلة تطوره هى صيغة القانون الوضعى، أعنى صيغة لما تتطلبه الدولة القائمة بالفعل» (فقرة ٣ - الترجمة العربية ص ٩٨). فلقد كان اهتمامه الرئيسى هو تزويدنا بإطار يمكن أن يصبح المضمون الكلى للقانون الطبيعى بداخله عينياً فى القانون الوضعى لأمة ما، وبذلك تتحقق أعلى درجة من الحرية فى حياة شعبها.

ولقد كتب هيجل فى «العقل فى التاريخ» يحدد خصائص العلاقة بين الكلى والجزئى فى التاريخ فقال: «الملاحظة الأولى التى علينا أن نسوقها ، وهى ملاحظة ذكرتُها بالفعل أكثر من مرة، وإن كان من الضرورى تكرارها كلما اقتض الأمر ذلك، هى أن ما نسيمه بالمبدأ أو الغاية، أو المصير، أو طبيعة الروح وفكرتها هو شئ مجرد فحسب، فالمبدأ شأنه شأن خطة الوجود، والقانون هو شئ خفى أو مستتر أو ماهية لم تتطور بعد، وهى بما هى كذلك ليست واقعية بصورة كاملة على الرغم من أنها صادقة فى ذاتها. ذلك لأن المبادئ والغايات... إلخ، لا وجود لها إلا فى رؤوسنا فحسب، أو هى توجد فى مقاصدنا الذايتة فحسب، ولا وجود لها فى مجال الواقع، فما يوجد من أجل ذاته فحسب هو شئ ممكن، أو هو شئ بالقوة، لكنه لم يظهر إلى الوجود الفعلى بعد، فهناك عنصر ثان لابد من إدخاله حتى يظهر هذا الإمكان إلى الوجود الفعلى، أعنى حتى يتحول ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل، أو إلى تحقق فعلى، والقوة الدافعة لهذا العنصر الثانى هى: الإرادة، أعنى بها فاعلية الإنسان بأوسع معنى للكلمة. فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة، وتنتقل إلى حيز الفعل؛ لأنها بذاتها لا قوة لها، والقوة الدافعة التى تجعلها تعمل، وتعطيها الوجود المعين المحدد. هى الحاجة والغريزة، والميل وعواطف الإنسان، فأنا أرغب رغبة جامحة فى أن يتحول تصور معين لي ويصبح وجوداً وفعلاً وأرغب في أن أؤكد شخصيتى بصدده، وفى الشعور بالرضا لتنفيذه» (*) ولقد اقتبست هذه الفقرة الطويلة الهامة لكى أؤكد أننا عند هيجل ينبغى أن نركز جهودنا فى دراستنا الفلسفية للدولة لا فقط على الكلى، وإنما على الكيفية التى يتحول بها الكلى بصفة خاصة، ليصبح عينياً ومناسباً لحياة الناس، إنه لمن السهل أن نتحدث عن الميل

(*) محاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل الجزء الأول «العقل في التاريخ» ص ٩١ – ٩٣ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، العدد الأول من سلسلة المكتبة الهيجلية – دار التنوير – بيروت.

العليا، وعن اليوتوبيات، وعن المبادئ الكلية، لكن المشكلة الرئيسية ينبغي أن تكون كالآتي: في مجتمع معين، وفي بقعة معينة من الأرض، وفي حقبة تاريخية معينة من التطور، ما هو أفضل دستور يلائم مثل هذا المجتمع؟! ما هو نوع الدستور الذي يمكن أنْ يخلق أفضل ظروف ممكنة لتحقيق الحرية البشرية؟

إن اعتناق المثل العليا النبيلة أو الجميلة وحدها قد أثبت الاختبار التجريدي للعقل سذاجته. يقول هيجل «هذه المثل العليا التي تتحطم على صخرة الواقع الصلب عبر رحلة الحياة لا تكون في المقام الأول إلا ذاتية، وقد تنتمي إلى البنية الشخصية للفرد الذي يتخيل نفسه أسمى الرجال وأحكمهم، على أن هذه المثل العليا لا تنتمي إلى الفئة التي تتحدث عنها الآن. ذلك لأن الخيالات التي ينغمس فيها الفرد في عزلة لا يمكن أن تكون نموذجاً للواقع الحقيقي الكلي مثلما أن القانون الكلي لا يوجد من أجل أفراد الجمهور، إذ الواقع أن هؤلاء بما هم كذلك قد يجدون أن مصالحهم تجوهلت فيه على نحو قاطع» (*). فالدستور يخصص كما قلت من قبل للشعب كله كواقع تاريخي حي. وهكذا فإن مهمة المشرع التي هي الاهتمام الرئيسي للفيلسوف السياسي هي: كيف يمكن لقانون وضعي أن يُستمد من قانون طبيعي؟! وعلينا أن ندرس هذا السؤال على الأقل لسببين: الأول: أن القانون الطبيعي ليس قانوناً بالمعنى المألوف لكلمة قانون، وبالتالي فإن النشاط المتمثل في استخراج قاعدة أو مبدأ من هذا القانون يتطلب التوضيح والتبرير في آن واحد، والثاني: أن ما يؤخذ بعين الاعتبار في الواقع هو القانون الوضعي، القانون الذي ينظم الحياة الفعلية للشعب أو الطريقة التي يفهم بها القانون الطبيعي أو تيسر على نحو عيني. ومن ثم فلابد لنا أن نفحص المعايير التي يُشرع القانون الوضعي بناء عليها.

لقد ناقشت بالفعل في شئ من التفصيل وجهة نظر هيجل في الكيفية التي يتحول بها الحق بصفة عامة ليصبح وضعياً، والظروف التي يُنظر من خلالها إلى

(*) «العقل في التاريخ» ص ١٠٧ من الترجمة السابقة الذكر.

القانون الوضعى على أنه سليم ومشروع. ولابد لى أن أضيف هنا ملاحظتين:

١ – فى صياغة القانون، لابد للمشرع أن يكون حساساً للواقع العملى لمجتمع لما فيه من جوانب اقتصادية، ودينية، وفنية، وحاجات اجتماعية، وعليه أن يصوغ القانون الذى يمكن أن ينطبق أو يرتبط «بمواد المجمتع المدنى (أعنى على النحو الذى لا حد له، للروابط المعقدة وتقسيماتها الفرعية، والأنواع المختلفة من الملكية والعقد داخل المجتمع) وكذلك الروابط الاجتماعية التى تقوم على القلب والحب والثقة» (فقرة ٢١٣).

٢ – لابد للمشرع أن يكون حساساً للشعور والقيم الأخلاقية فى المجتمع؛ فالقانون الذى يشرعه لابد أن يتسق مع المثل العليا الأخلاقية فى المجتمع، بل لابد له فى الواقع أن يجسد هذه المثل العليا، ولا ينبغى للقانون أن ينتهك أو يهدم الأعراف الأخلاقية والمبادئ التى يعتز بهما الناس. بل على العكس لابد له أن يقدرها ويرفعها عالياً. غير أن هيجل لايقصد بهذا المعيار أن يشرع الأخلاق الذاتية. إنه يريد أن يقول إنه على الرغم من أن القانون المشرع لابد أن يعبر عن مشاعر الناس الأخلاقية وتطلعاتهم (قارن ل. فوللر L. Full-er) وكذلك عن الإلزام الأساسى للعدالة: «فإن هناك نقصاً فى المهارة فى صياغة المبادئ الأخلاقية الحقة بوصفها قوانين، وخوفاً من الاعتقاد بأن هذه المبادئ هو مبادئ المرء الخاصة والاعتراف بها على هذا النحو هو علامة على الهمجية»[٣٦].

لكن لا يستتبع ذلك بالضرورة أنه ما أن يُسن القانون حتى يصبح مطلقاً ولا يمكن مناقسته. ويكرر هيجل قوله إن القانون الوضعى هو شئ وضعه البشر، ومن ثم فهو يمكن باستمرار أن يشوهه هؤلاء الناس وأن يصبح أحادى الجانب. إذ ما هو حق وعقلى ليس من خصوصية المشرع وحده، فداخل كل موجود بشرى قوة تجعله يفكر ويحدس ما هو حق، فى استطاعته – إذن – أن يحكم على قانون معين بأنه سئ أو ظالم: «الحقيقة العليا فى الطبيعة هى أن هناك قانوناً، أما قانون البشر فلا يكون القانون صحيحاً لمجرد أنه موجود فحسب، بل على العكس كل شخص يطالب بأن يتطابق القانون مع معياره الخاص. فهناك – إذن

- إمكان للتعارض أو التضارب بين ما ينبغى أن يكون وماهو كائن. وبين ما هو حق بطريقة مطلقة، الذى يظل بلا تغيير، وبين التحديد العشوائى أو التعسفى لما يعرف على أنه حق» (ملحق للتصدير - الترجمة العربية ص ٢٦٥ - ٢٦٦). إنه التعارض والتضارب بين الإحساس الداخلى بالحق، والحق الذى وضع فى قانون مكتوب ويخلق الفرص والحاجة لإصلاح قانونى [٢٧].

وهكذا نجد أن القانون يكون مشروعاً فى الدولة بمقدار ما يكون أخلاقياً، وهو يكون أخلاقياً بمقدار ما يكون عقلانياً ، وهو يكون عقلانياً بمقدار ما يعبر عن اهتمامات الناس وقيمهم الأخلاقية، أعنى بمقدار ما يقود إلى الحرية البشرية. وفى حالة تحقق هذا الشرط فحسب يمكن للخير الذى يجسده القانون أن يصبح خيراً حياً، أعنى الخير الذى تحدسه الفكرة الأخلاقية. وبالتالى فإن مثل هذا الضرب من القانون لا يكون ساكناً، بل ديناميا؛ لأنه يظل تعبيراً حياً عن إرادة الشعب. إن البنية السياسية التى يطورها هيجل فى «فلسفة الحق» والتى ناقشتها فى الفصلين السابقين، تزودنا بمثال للطرق التى يتم بها التعديل، والحذف، أوتأسيس القوانين بصفة عامة.

ولُب هذا الموضوع الذى شغل اهتمامنا فى هذا الفصل هو «هوية الأخلاقى Identity of ethical» أو مضمون واجبى هنا والآن. والإجابة العينية - مع ذلك - الذكية عن هذه المشكلة هى فى الوقت نفسه إجابة عينية وذكية عن مشكلة الحرية الأخلاقية. فأنا أصبح حراً، أخلاقياً، عندما أؤدى واجبى وعندما تكون إرادتى هى التى شرعت قاعدة سلوكى، أو عندما تكون القاعدة التى أعمل بناءً عليها تعبر عن القيمة الأخلاقية التى أستطيع أن أزعم أنها قيمتى. إن مفهوم هيجل الخاص «بالأخلاق الاجتماعية» الذى ناقشته ودافعت عنه فى الصفحات السابقة هو محاولة لعلاج التجريد فى وجهة النظر الأخلاقية - عند كانط من ناحية، وتقديم تفسير معقول للأساس العقلي للسلوك الأخلاقى من ناحية أخرى. والسمة الأساسية لهذا التصور هى أن: قانون الدولة المنظمة تنظيماً أصيلاً تعبر عن أعلى قيم أخلاقية وعقلية للشعب ككل عضوى، كجماعة بشرية، إنها تعبر -

بعبارة أخرى - عن إرادتى الأخلاقية كعضو فى الدولة. ومن ثم ففى حالة الفعل بناءً على هذه القوانين، فإننى لا أحقق طبيعتى الأخلاقية كموجود بشرى فحسب، وإنما أبلغ كذلك حريتى الأخلاقية، وأنا أبلغ هذه الحرية أساساً لأن هذه القوانين هى قوانين إرادتى بوصفى موجوداً يحدد نفسه بنفسه.

هوامش الفصل الثالث

(١) ج. ماريتان «الفلسفة الخلقية» ص ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) يتساءل دانتريف مثلاً، سهل القانون من صنع لعقل أم الإرادة؟» القانون الطبيعي ص ٦٤.

(٥) قارن «فلسفة الحق» ملحق للفقرة ١١٧.

(٦) ماركوس سنجر «التعميم في الأخلاق» ص ٢٥١ - ٥٢٥.

(٧) كان «المبادئ في ميتافيزيقا الأخلاق» ص ٣٣.

(٨) كانط «نقد العقل الخالص» ص ٢٢ - ٢٧.

(٩) لابد من أن نقول هنا إن هذا هو تفسير ديوى، ومل وبرادلى لكانط.

(١٠) القانون الطبيعي ص ٧٧.

(١١) أنظر هيجل «القانون الطبيعي» ص ٧٨ - ٨١، شوبنهور «أساس الأخلاق» القسم الثالث.

(١٢) نقد العمل العملى ص ٢٧.

(١٣) أنظر روبنسون «الواجب فى ظاهريات الروح» ص ١٠٧ وما بعدها.

(١٤) «فلسفة الحق» ٣١٩، ٣٤٦ وتيليور «هيجل» ص ٣٧٦.

(١٥) نوكس «فلسفة الحق لهيجل» ص ٣١٩.

(١٦) «الأخلاق» نيقوماخوس الكتاب الثانى.

(١٧) المرجع نفسه.

(١٨) دانتريف «القانون الطبيعي» ص ٧٢ وما بعدها.

(١٩) إلنتج «بنية فلسفة الحق لهيجل» فى كتاب «الكتابات السياسية لهيجل».

(٢٠) هيجل «القانون الطبيعي» ص ١٢٨.

(٢١) المرجع نفسه ص ١٢٦.

(٢٢) المرجع نفسه ص ١٢٨.

(٢٣) المرجع نفسه ص ١١٢.

(٢٤) «العقل فى التاريخ» ص ٣٧ - والترجمة العربية ص٩٨ - ٩٩.

(٢٥) هيجل «القانون الطبيعى» ص ١١٥.

(٢٦) المرجع نفسه.

(٢٧) المرجع نفسه.

(٢٨) هيجل «فلسفة التاريخ» ص ٢٦٩.

(٢٩) هيجل ظاهريات الروح» ص ٦١١.

(٣٠) «العقل فى التاريخ» ص ٣٧ - الترجمة العربية ص ٨٩ -٩٩.

(٣١) هيجل «تاريخ الفلسفة» ص ٢٥٠.

(٣٢) القانو الطبيعى ص ٣٨ - ٣٩.

(٣٣) «العقل فى التاريخ» ص ٢٧ - ٢٨ والترجمة العربية ص ٩١.

(٣٤) نفس المرجع - الترجمة العربية ص ١٠٧.

(٣٥) القانون الطبيعى ص ١١٦.

(٣٧) راجع مقال إلتنج السابق.

الفصل الرابع

الحب بوصفه أساسا للأسرة

قد يعترض الناقد قائلاً: فلنسلم جدلاً أن هيجل أقام تفرقة وتمييزاً بين القانون الكلى أوالطبيعي، والقانون البشرى، ولنسلم كذلك أن القانون الكلى – عنده– أعلى من القانون البشرى أو الدولة البشرية. وبعبارة أخرى: دعنا نسلم أن هيجل يرى أن وجود الضمير الأخلاقى Moral Conseience وسلامته بوصفه ملكة قادرة على المعرفة والتمرد ضد القوانين الفاسدة والممارسات الاجتماعية السيئة – فهل يوافق هيجل على تطور هذا الضمير؟ وهل يسمح بنموه؟. ألا يفسر البنية الاجتماعية التى يمكن للضمير أن ينمو بداخلها على أنها ملكة عقلية مستقلة ذاتياً تدرك المطالب الكلية الأخلاقية من ناحية، والظروف العملية والفعلية لحياة الفرد من ناحية أخرى؟. والناقد الذى يثر مثل هذه الأسئلة يود بإلحاح أن يركز انتباهنا على الأسرة بوصفها مجموعة بنائية أساسية فى المجتمع تزدهر بداخلها شخصية المواطن وتتشكل. وهذه النقطة تحتاج إلى وقفة خاصة؛ لأنه إذا ما كانت الأسرة هى المؤسسة الاجتماعية الأساسية التى يصبح فيها النظام الأخلاقى للدولة عينياً وحياً فى حياة الناس، وإذا كانت الأسرة هى المؤسسة التى يشارك فيها الطفل النامى فى المواطنة، فإن علينا عندئذٍ أن نتسائل عما إذا كانت هذه المؤسسة مبنية على أساس عقلى، أعنى ما إذا كانت بنيتها تقودنا إلى الحرية البشرية. وإذا كانت الأسرة – من ناحية أخرى – منطقة رئيسية وحامية للنظام الأخلاقى، وإذا كان هذا النظام هو السلطة العليا فى حياة المجتمع، وإذا كان المبدأ الذى يُربى على أساسه الاستعداد الأخلاقى للشباب، فكيف يمكن أن يكتسب ملكة أخلاقية نقدية أو أن يطورها؟ كيف يمكن للمرء أن يهرب من الإرادة المطلقة أو السلطة النهائية للدولة بوصفه واقعاً تاريخياً إيجابياً؟ هل تسمح الأسرة – كما يراها هيجل – بنمو الضمير الأخلاقى النقدى؟ أتسمح بنمو «الفردية الإنسانية»، وأنا أقول «الفردية الإنسانية» أساساً لأن الفرد وحده هو الذى يستطيع أن يعرف ما الذى يعنيه امتلاك الضمير

والعمل تبعاً له. إن الضمير فى ماهيته ذاتها، هو ملكة نقدية تقييمية عقلية متأنية. ولن يستطيع المرء أن يكون له هذا الضمير أو أن يعيش طبقاً له ما لم يكن حراً؛ كما أن الضمير من ناحية أخرى ليس سلبياً بل إيجابياً، إنه قوة إبداعية فى طبيعة الإنسان، وإصدار الحكم الأخلاقى السليم يتطلب بصيرة وذكاء ومهارة واستعداداً أخلاقياً للفضيلة. وهذه الخصائص لا يمكن تحصيلها عن طريق الدراسة النظرية أو المحاضرات أو التقليد المحض، بل عن طريق التجربة – أى عن طريق التأثير والتشدد والاستشارة والإتجاه العقلانى، وخلق جو ينمو فيه الطفل وهو يدرك معنى الكرامة ومشروعية القيم الأخلاقية. ويصبح المرء فاضلاً وخيراً عندما يفعل الأفعال الفاضلة والخيرة – غير أن الشروط الفعلية للحياة البشرية هى باستمرار متغيرة ومتقبلة. وهكذا فإن الفعل الأخلاقى يتطلب خلق موقف أخلاقى، موقف يترجم فيه المرء بحكمه وبمسؤولية المضمون الكلى للقانون الأخلاقى على نحو عينى. وتطوير هذا الموقف هو شرط لا غنى عنه لفن إصدار الأحكام الخلقية السليمة، وبالتالى للحرية الأخلاقية.

والآن؛ أين يمكن للمرء أن يكتسب مثل هذه الموقف؟ يرى هيجل أنه يكتسبه أساساً من الأسرة، فهى مؤسسة جوهرية لتهذيب الفردية البشرية بما هى كذلك؛ لأنها الوسط الذى يصبح فيه الجوهر الأخلاقى عينياً ومؤثاً ومناسباً للحياة الأخلاقية للناس؛ «ليست الحياة الأخلاقية مجردة كالخير، بل هي فعلية وواقعية بعمق» (ملحق للفقرة ١٥٦) وهذا هو السبب الذى جعله يصر على أن الأسرة لا تستطيع القيام بتلك الوظيفة على نحو صحيح ما لم يكن أساسها عقلياً وأخلاقياً، أو لم تكن هى حصن الحرية البشرية. والافتراض الذى يمكن خلف المناقشة فى هذا الفصل هو؛ أن الفرد يتعلم كيف يكون حراً – أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً، وعقلياً – بالعمل، بممارسة الفعل الحر، والواقع أن الأسرة هى المجال الأساسى الذى يتعلم فيه فن الوجود الحر، وهكذا نجد أن الطفل يستطيع أن يتعلم كيف يمارس هذا الفن فى الأسرة الحرة وحدها.

وأنا أعنى «بالأسرة الحرة» هنا ما يعرف الآن باسم «الأسرة النواة» أو

بنية اجتماعية يوجد فيها كل عضو تحت شروط الحرية. والقضايا التى أنوى أن أوضحها وأدافع عنها فى هذا الفصل هى:

١ - الحب - عند هيجل - هو أساس الأسرة، فعلى هذه المقدمة يقيم الأسرة على أساس أخلاقى.

٢ - الأسرة هى المجال الجوهرى للحرية البشرية.

٣ - يحقق الوالدان والأطفال فى الأسرة طبيعتهم الأخلاقية. وسوف أحتفظ بالعناوين التى وضعها هيجل أثناء مناقشتى لهذه القضايا.

١ - الزواج

أساس الأسرة عند هيجل، أو المبدأ الأساسى فيها هو: الحب «تتسم الأسة بوصفها الجوهرية المباشرة للروح - بالحب بصفة خاصة، والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة» (فقرة ١٥٨) فهى ارتباط بين موجودين أو أكثر من الموجودات البشرية (الزوج، والزوجة، والأطفال) التى تكتسب صفة «الأسرة» عندما ترتبط هذه الموجودات الواحد بالآخر برباط الحب، وهذه العلاقة تربط أو تجمع أعضاء هذه الجماعة فى «وحدة» حيث لا يوجد كل فرد فيها كشخص مستقل بل كعضو، «ومن هنا نجد أن المرء فى الأسرة يشعر بأنه يمتلك وعياً ذاتياً بفرديته داخل هذه الوحدة التى هى الماهية المطلقة لذاتها، والنتيجة هى أن المرء لا يشعر داخل الأسرة أنه شخص مستقل، بل عضو فيها» (المرجع ذاته). وبالتالى فلكى نفهم معنى الأسرة كأسرة فإنه ينبغى علينا أن نحلل السمات الأساسية للحب على نحو ما توجد عند مختلف الأعضاء، أولاً بين الزوجين ثم بين الوالدين وأبنائهما.

أو بُعد للحب هو مصدر ومبرر وجود الأسرة هو: الزواج، والزواج علاقة يصبح فيها رجل وامرأة فى البداية زوجاً وزوجة، ثم بعد ذلك والدين. فما هو أساس هذه العلاقة؟ وما غايتها؟ يرفض هيجل منذ البداية ثلاث وجهات من

النظر حول أساس الزواج أو غايته. وتوجد وجهة النظر الأولى - عادة - فى نظريات القانون الطبيعى «لقد كان الانتباه يوجه فى السابق إلى الجانب الفيزيقى للزواج فحسب أو خاصية الطبيعة. ومن هنا كان يدرس على أنه علاقة جنسية فحسب، ولقد حجبت هذه النظرة تماماً خصائص الزواج الأخرى» (ملحق للفقرة ١١٦). ويصف هيجل هذه النظرة بأنها ساذجة تماماً؛ لأنها ترد الإنسان إلى موضوع طبيعى، وموضوع يحركه دافع طبيعى أو غريزة. لكن الإنسان موجود روحى، ومن ثم فإن الرابطة التي تربط بين موجودين بشريين من أجل وجود متبادل وخلق حياة وتنميتها لابد أن تكون ابطة روحية، إنها لابد أن تعكس وتجسد المطالب الروحية العليا فى الطبيعة البشرية. وتبعاً لهذه النظرة الثانية يكون أساس الزواج هو الحب وحده، غير أن هيجل يصر على رفض هذه النظرة أيضاً «ما دام الحب مشاعر وعاطفة، ومن ثم فهو عرضة من كل ناحية للعرضية، وهو قناع ينبغى ألا ترتديه الحياة الأخلاقية » (المرجع ذاته).

أما وجهة النظر الثالثة فهى التى كان «كانط» قد عرضها فى كتابه «فلسفة القانون» وهى التى تنظر إلى الزواج على أنه تعاقد مدنى؛ «وبناءً عليها فقد أصبح الطرفان (الزوجان) يرتبطان بتعاقد خاص بنزوة متبادلة. وهكذا انحط الزواج إلى مرتبة التعاقد من أجل مصالح متبادلة أو منافع متبادلة» (المرجع السابق) - غير أن الوجود البشرى لا يمكن أن يستخدم؛ فهو ليس شيئاً أو موضوعاً يمكن أن يستخدمه موجود بشرى آخر تحت أى ظرف من الظروف ولأى غرض من الأغراض؛ لأن الإنسان هو الموجود الذى يحدد نفسه بنفسه. وهو الذى يعى ذاته ومن ثم فهو غاية فى ذاته. ولهذا فإن هيجل يشير فى أكثر من مناسبة إلى ضعف التصور الكانطى للأسرة، ففى بداية كتابه أصول فلسفة الحق وتحت القسم الخاص بالحق المجرد يقول «إن الموضوع الذى يدور حول العقد ليس سوى شئ خارجى جزئى، ما دامت الأشياء التى من هذا النوع هى وحدها التى يمكن أن تخضع لأطراف ذوى إرادة عشوائية خالصة، بحيث يستطيعون التخلى عنها» (فقرة ٧٥ - الترجمة العربية ص ١٨٦) ثم يستمر

قائلاً: «وعلى ذلك فمن المحال تماماً إدراج الزواج تحت تصور العقد، وهذا الإدراج – رغم أن الكلمة الوحيدة التى تليق به هى أنه عمل مخجل – عرضه كانط فى «فلسفة القانون» (المرجع ذاته). يقول أيضاً: «السبب الذى يجعل فى استطاعتى تحويل الملكية هو أنها لا تكون ملكى إلا بمقدار ما أضع إرادتى عليها. ومن ثم فقد أتخلى عنها وكأنها شئ «بغير صاحب Res Nullius» أو أنقلها إلى إرادة شخص آخر، وبالتالى أجعلها فى حوزته بشرط أن يكون هذا الشئ باستمرار شيئاً خارجياً بطبيعته» (الفقرة ٦٥ الترجمة العربية ص ١٧٦) «ومن ثم فإن تلك الخيرات – أو بالأحرى– تلك الخصائص الجوهرية التى تكون شخصيتى الخاصة، والماهية الكلية لوعيى الذاتى لا يمكن أن تغترب عنى أو تتحول ملكيتها إلى شخص آخر، ولا أن يسقط حقى فيها بمرور الزمن. فمثل هذه الخصائص هى شخصيتى بما هى كذلك، هى الحرية الكلية لإرادتى، هى حياتى الأخلاقية الموضوعية هى دينى» (فقة ٦٦ – الترجمة ص ١٧٦). وهذا هو السبب الرئيسى الذى يجعل من المستحيل على الموجودات البشرية أن تُمتلك كعبيد، وأن تُعامل كموضوعات أو أن تخضع لإرادة شخص آخر أو حاكم. وعلى الرغم من أن الزواج يبدأ – كما سوف أشير بعد قليل – بعقد فإنه لا يمكن أن يكون علاقة تعاقدية يقول هيجل «إن الزواج لا يمكن أن يكون علاقة تعاقدية» إذا نظرنا إلى أساسه الجوهرى، بل على العكس، فعلى الرغم من الزواج يبدأ بعقد فإنه بالضبط: عقد يتخطى نقطة التعاقد. النقطة التى ينظر منها إلى الأشخاص فى فرديتهم على أنهم وحدات مستقلة، وقائمة بذاتها» (فقرة ١٦٣). إن كل طرف فى العلاقة الزوجية لا يتنازل عن جانب من شخصيته أو عن موضوع يمتلكه، وإنما هو تنازل عن كل شخصيته، فالواحد منهما يشطر نفسه إلي الآخر. وهذا النشاط يدمر معنى العقد ذاته.

الأساس الذى بناء عليه يُعطى الرجل أو المرأة نفسه للآخر فى الزواج هو الحب؛ فهو الرابطة التى تجمعهما معاً، وتشكل بذلك الأسة ككل، فهى ليست رابطة فيزيقية أو قانونية أو اجتماعية أو انفعالية، بل رابطة روحية: «الحب يعنى

بألفاظ عامة: الوعى بوحدتى مع الآخر بحيث لا أكون فى عزلة أنانية لكنى أظفر بوعى الذاتى فقط على أنه إلغاء لاستقلالى، ومن خلال معرفتى لنفسى بوصفها وحدتى لذاتى مع الآخر، أو وحدة للآخر معى» (ملحق للفقرة ١٥٨) يقدم هيجل فى هذه الفقرة إجابة عن واحد من أصعب الأسئلة التى أثارها أفلاطون منذ عصور طويلة وأعنى به: ما سبب الحب؟ هو ما الذي يكمن خلف الحاجة والتعطش إليه؟ الحب التعطش والاتحاد، والإلحاح إلى الوحدة أو إلي وجود أفضل مع شخص آخر. وأنا أتخلى فى هذه الوحدة عن استقلالى كموجود أنانى، كوجود فردى، وأشارك شخصاً آخر فى الوجود فى العالم. ويفترض هيجل - مثل أفلاطون- أن الفرد بذاته موجود غير مكتمل، ومفتقر إلى غيره، إن المرء يعرف ويصبح بالضرورة مكتملاً من خلال شخص آخر، وعلى الرغم من أن هيجل ناقش هذا الموضوع بالتفصيل فى شذراته المبكرة، وفى فلسفة الروح الأولى فإنه لم يغب عن باله الانتباه إليه فى فلسفة الحق، حيث كتب هيجل يقول: «اللحظة الأولى فى الحب هى ألا أريد أن أكون شخصاً مستقلاً قائماً بذاته، ولو كنت كذلك لشعرتُ بنقص وعدم اكتمال. أما اللحظة الثانية فى الحب فهى أن أجد نفسى فى شخص آخر، وأساوى شيئاً عند شخص آخر، فى حين أن الآخر بدوره يساوى شيئاً عندى. ومن ثم فالحب هو أعظم أنواع التناقض جميعاً، ولا يستطيع الفهم حل هذا التناقض، مادام أنه لا يوجد شئ فيه عناد أكثر من عناد الوعى الذاتى الذى تم سلبه. ومع ذلك ينبغى على أن أمتلكه بوصفه إيجاباً. والحب هو - فى آن واحد - الحل والشرح لهذا التناقض. والحب بوصفه حلاً هو وحدة ذات نمط أخلاقى« (ملحق للفقرة ١٥٨)[٢]. وعلينا هنا أن نسوق ملاحظتين:

١ - الحب شعور مركب ويقاوم ثراؤه أى ترابط تصورى أو استدلالى، ومع ذلك فهو حاجة أساسية ومطلب جوهرى فى الطبيعة البشرية. إنه يكمن خلف طبيعتنا الحسية والمعرفية والعاطفية، وربما كان المصدر الأساسى لانفعالاتنا الطاغية والمحرك لبلوغ مكاسب عليا فى الحياة البشرية.

٢ - لما كان الحب صرخة للاتحاد ونداء للوحدة مع الآخر، فإنه بذلك

يحقق النوع الأساسى من الحرية، وأعنى به الحرية الاجتماعية. كيف يحدث ذلك؟ بناء على أن «الاجتماعية» تعتمد على «المعية» - «الحياة مع» أو الوجود مع شخص آخر، أو مشاركة شخص آخر فى وجوده لا بطريقة خارجية على نحو ما يحدث فى المجتمع المدنى، وإنما بطريقة داخلية على نحو ما يحدث فى المستوى الروحى. إننى فى الحب أجعل وجود الآخر ممتعاً لى بينما يكون وجودى ممتعاً تماماً للآخر، كما أننى أكون وعى بهذا التداخل المتبادل الذى ينبثق فيه نوع ثالث من الوعى، وهو الوعى الذى يجمع وعيى ووعى الآخر فى وحدة عليا يتحد فيها الطرفان لكنهما مع ذلك يحافظان على فرديتهما، بل إن هذه الفردية فى الواقع لا تبلغ غايتها - على مستوى الوجود أو الشعور - إلا فى هذا النوع الثالث من الوعى أو الاتحاد، وبذلك تتحقق الحرية؛ لأن معنى أن تكون حراً هو - كما سبق أن رأينا - أن توجد كفرد، أو كوعى ذاتى، أو كوجود يحدد نفسه بنفسه، وذلك يعنى أن توجد بذاتك ولذاتك؛ وفى الحب يتحقق هذا النمط من الوجود من خلال الآخر.

ويتضمن الزواج بوصفه وحدة أخلاقية عنصرين أو لحظتين: الأولى جسدية، والثانية روحية:

١ - حياة الفرد الجسدية تنمو فى الزواج وتزدهر؛ فالوحدة الجنسية تنشط وتكون هى الممارسة التى تتحقق فيها هذه الغاية. ولابد لنا بالتالى أن نسلم أن الزواج من هذه الزاوية ضرورى للمحافظة على النوع البشرى. وحدته وسلامته تكمن خلف وحدة وسلامة الجنس البشرى بما هو كذلك.

٢ - لكن الإنسان ليس جسداً فحسب، وإنما هو روح أيضاً، ومن ثم كانت الوحدة الجنسية مؤقتة وعابرة وذات جانب واحد، فهى تجعل العلاقة بين الرجل والمرأة خارجية وتترك كلاً منهما خارج الآخر، أعنى تجعلهما يشعران أنهما موجودان ينفصل الواحد منهما عن الآخر.، ومن هنا فهى ليست وحدة أصلية، فالوحدة الجنسية لكى تكون أصيلة لابد أن تتحول إلى وحدة على مستوى الروح، إلى حب واع بذاته« (فقرة ١٦١) فكيف يحدث مثل هذا التحول؟ وما

هى الشروط التى تحول الحب إلى رابطة أخلاقية فى الزواج؟

أولاً: لكى يكتسب الحب - وبالتالى الزواج نفسه - طابعاً أخلاقياً، لابد للرجل والمرأة أن يبحثا عن الزواج وأن يتمماه بحرية - فالمصد الموضوعى فيما يقول هيجل، «يكمن فى الموافقة الحرة من الطرفين، ولاسيما مواقفهما على أن يجعلا من نفسيهما نفساً واحدة أو شخصاً واحداً، وأن يهجرا الشخصية الطبيعية الفردية السابقة ليصبحا متحدين الواحد منهما مع الآخر. وهذه الوحدة بينهما هى من هذه الزاوية تحديد ذاتى، وقيد ذاتي وإن كانت فى الواقع تعبر عن تحررهما لأنهما فيها يبلغان الوعى الذاتى الحقيقى» (فقرة ١٦٢). لكن إلى أى حد يكون هذا الشرط ممكناً، ولاسيما إذا ما أخذنا بجدية تلك الأبنية الأسرية الخرقاء، وفى بعض الحالات اللامعقولة، فى الشرق أو الغرب على السواء؟! لقد كان هيجل على وعى بهذا الجانب، كان يعرف أن كثيراً من الزيجات قد رتبها الآباء أو بعض أفراد الأسرة، وفى بعض الزيجات الأخري يتم الزواج بميل جزئى من أحد الأطراف، والواقع أن الطريقة التى يرتبط بها الرجل والمرأة فى علاقة الحب هى مسألة خارجية وعارضة «فهى تعتمد أساساً على القدر الذى تطور إليه التفكير التأملى، فهناك حدان أقصيان: فى أحدهما يقوم الوالدان بترتيب الخطوة الأولى فى الزواج بضرب من الأريحية. والغاية المستهدفة للجانبين هى وحدة حب متبادل، وينشأ ميلهما للزاوج من واقعة أن معرفة كل منهما بالآخر تنمو بوصفه الشريك المخصص له. وفى الحد الأقصى الآخر نجد أن ميل الطرفين يأتى فى البداية بوصفها فردين يتسمان بخصائص جزئية لا نهاية لها» (فقرة ١٦٢) ولابد أن نتساءل هنا: أى هاتين الطريقتين أكثر عقلانية أو أخلاقية؟ وإن كان فى استطاعة المرء أيضاً أن يثير اعتراضات ضدهما معاً. فلو أننا استحسنا الطريقة الأولى لكان معنى ذلك أننا نتجاهل إرادة الرجل أو المرأة، ولو اخترنا الثانية لكنا نقوم بمغامرة تعتمد على الاختيار الهوائى التعسفى. ولقد كان هيجل على وعى بالقصور فيهما معاً. وهو يذكر مجتمعات لا يكون للأنثى فيها أى دور، أعنى أن الزواج يتم بغير إرادتها أو معرفتها، والمرأة فى مثل هذه المجتمعات تفقد

الإحساس بالفردية، ولا يكون الزواج بالنسبة لها سوى «الحصول على زوج وحسب» وبالنسبة للرجل «الحصول على زوجة». «وقد تكون اعتبارات الثروة أو المال، أو ارتباطات القرابة، أو الغايات السياسية، هى العامل الحاسم فى ظروف اجتماعية أخرى. وفى ظروف كهذه قد تظهر صعوبات شديدة فى وجه جعل الزواج وسيلة لغاية أخرى. أما فى أيامنا هذه فإن الأصل الذاتى للزواج - أى حالة الوقوع فى الحب - ينظر إليها على أنها العامل الوحيد الهام فى أصل الزواج. ويعرض الموقف هنا على أن الرجل لابد له من أن ينتظر حتى تدق الساعة فيستطيع أن يمنح حبه لفرد معين فحسب» (ملحق للفقرة ١٦٢) لكن الساعة ربما لا تدق أبداً.. أو حتى لو أنها دقت فليس ثمة تأكيد تام، أو يقين مطلق، بأن الزواج سوف يكون المثل الأعلى للحب. إننا نشاهد فى يومنا الراهن نتائج مؤسفة لهذه الطريقة فى الزواج. لكن يبدو أن النظرة الرومنطيقية للحب أو حتى مجرد وجود الانفعال الرومانسى عند المحبين الشبان، بوصفهما أساساً للزواج، لا تؤدى إلى زواج ناجح أو موفق. فمعدل الطلاق المرتفع وانتشار عيادات الزواج دليل على صحة هذه الملاحظة. وهذا هو السبب الرئيسى فى رأيى، الذى جعل هيجل يؤكد دور الآباء فى اختيار شريك الحياة عند الزواج؛ لأن الآباء أكبر سناً وأكثر خبرة، وبالتالى أكثر علماً بالجانب العملى من الحياة البشرية ومشكلاتها. ومن ثم سوف يكون فى رأيهم ونصائحهم قدر من الحكمة. لكن بغض النظر عن الطريقة التى يختارها المرء فى إتمام الزواج، فإن ما يهتم به هيجل هو أن يكون الطرفان الشريكان قد وافقا على أن يتزوج كل منهما الآخر بإرادته وبحريته (*).

(*) يري هيجل أن الزواج عن طريق الأهل والوساطة المتبصرة خير من الزواج عن طريق أسهم كيوبيد الطائشة (أو الحب الهوائي) ومن هنا كانت الطريقة الأولي للزواج التي يقوم فيها الأهل بترتيبات حسنة النية تتمثل في الاختيار الدقيق.. إلخ، أفضل من ترك الأمور للهوي الطائش. بمعني آخر يفضل هيجل الحب الذي يأتي بعد الزواج لا قبله- قارن في ذلك كتاب ميور «فلسفة هيجل» ص ١٧١ (المترجم).

ثانياً، لكي يكون الحب - بوصفه أساساً للزواج- رابطة أخلاقية فإن الشريكين ينبغى أن يعيا هذه الوحدة «بوصفها غايتهما الجوهرية، وبالتالى أن يكونا على وعى بحبهما، وثقتهما، والمشاركة فى وجودهما كله بوصفهما أفراداً» (فقرة ١٦٣) وهكذا يكون الزواج وحدة بين روحين.

وتصبح هذه الوحدة، من الناحية الذاتية عينية وفعلية فى النشاط اليومى الذى يقوم به كل من الزوج والزوجة من أجل حياتهما. ففى هذا الوسط من السلوك الفعلى يتخذ الحب شكل التحقق الروحى الفعلى بحيث تتضمن المشاركة والثقة أيضاً، لأن ما يشاركان فيه ليس موضوعاً أو شيئاً أو حادثة وإنما هو الحياة البشرية، الحياة العينية للأفراد. والمشاركة فى هذا النشاط تقدم كهبة حرة، لكن الشريك هنا يقدم نفسه للآخر، وهذا يعنى أيضاً أنه يتلقى من الآخر ذاته؛ فكل منهما يعطى نفسه للآخر، وبهذه الطريقة وحدها يمكن للحب أن يوجد كرابطة ملزمة؛ لأن الرابطة الحقيقية هى وحدة بين العناصر التى ترتبط بينها، وإلا لظلت هذه العناصر خارجية كل منها بالنسبة للأخرى. وهكذا تصبح الأسرة التى تقوم على أساس الحب شخصاً واحداً، وروحاً واحدة؛ «إن توحيد الشخصيات التى تصبح الأسرة بواسطته شخصاً واحداً، ويصبح الأعضاء أعراضاً لها (رغم أن الجوهر هو فى أساسه علاقة الأعراض بذاتها) - هذا التوحيد هو الروح الأخلاقى» (فقرة ١٦٣). وعندما يصف هيجل الأسرة بأنها شخص واحد أو روح فإنه لا يقصد بذلك إنكار أساسها الجسدى أو المادى أو حتى السيكولوجى. فالرغبة الجسدية - جنسية أو غيرها - لها مكانها فى حياة الأسرة، لكنها تكتسب داخل هذه الدائرة طابعاً روحياً. ومن هنا فينبغى ألا ننظر إلى الحب على أنه منفصل عن الجنس أو الجانب البدنى أو مجالات الحياة الاجتماعية. إن محاولة إبعاد الحب عن حياة الروح كما لو أن الروح لا توجد إلا منفصلة بذاتها عن البدن هى محاولة خاطئة؛ «ويمكن أن يكون هناك تجريد أكثر من ذلك عندما نفصل بين ما هو إلهى أو ما هو جوهرى عن البدن، وأن ندفعه - كما نفعل مع الشعور والوعى بالاتحاد الروحى - بما يوصف به خطأ ما يسمى بالحب

الأفلاطونى» (المرجع السابق). ومن ثم كان الحب - بوصفه رابطة - حاضراً حضوراً كلياً وشاملاً فى الوجود الأسرى كله. وتنتج من هذه المقدمة نتيجتان: أولاً أن الزواج ينبغى ألا ينحل « فى الوقت الذى تؤكد فيه الرابطة الروحية لهذه الوحدة حقوقها بوصفها جوهر الزواج، وترتفع بذلك، على نحو لا يقبل الانحلال من الداخل، إلى مستوى أعلى من عرضية الانفصال الطاغى والنزوات الجزئية الطارئة» (المرجع السابق). وينبغى أن ننتبه جيداً إلى تعبير «لا يقبل الانحلال من الداخل»؛ لأن هيجل لا يقصد بذلك أن يقول أنه ما أن يتزوج الرجل والمرأة فإنهما لا يمكن تحت أى ظروف أن ينفصلا، وإنما هو يوافق على الطلاق عندما يتصلب القلب(*)، ويصبح النفور بين الزوجين كاملاً. (قارن فقرة ١٧٦) لكن ما يريد أن يقوله هو أن الزواج لا يمكن أن ينحل من حيث المبدأ ما دامت الغاية من الزواج: «غاية أخلاقية، وهى غاية عليا، بحيث يخضع لها كل شئ آخر، فلا ينبغى أن ينحل الزواج بسبب رغبة جامحة أو انفعال طائش». (ملحق للفقرة ١٦٣) فالمسائل الرومانسية، والانفعالية والاضطرابات الداخلية أو سوء الحظ أو غير ذلك ينبغى ألا ينظر إليها على أنها مبررات مشروعة للطلاق، ومادام الحب قائماً كشعور، ومادام الشعور ليس عقلياً دائماً ويدخل كلحظة فى تكوين الزواج، فإن الزواج لا يكون مطلقاً، بل ضعيفاً ويحمل إمكانية الانحلال «غير أن المشرعين لابد أن يجعلوا انحلاله أمراً صعباً بقدر الإمكان، وأن يتمسكوا بحق النظام الأخلاقى ضد النزوة والهوى» (المرجع السابق). والزواج من ناحية ثانية، واحدىّ (لا يسمح إلا بشريك واحد)، وبالتالى لا يمكن للشريك أن يوافق أو يسمح بشريك آخر، وسوف يكون من التناقض أن نقول إن شخصاً يحب شخصاً آخر يمكن أن يقيم علاقة مماثلة مع شخص ثالث. لأن فعل الحب بمقدار ما يتضمن استسلام الشخصية ككل فهو فعل استحواذى، ومن هنا فإننى

(*) يشير إلي ما يقوله السيد المسيح: «من أجل قساوة قلوبكم. أذن لكن أن تطلقوا نساءكم» متي ١٩: ٨ (المترجم).

أعطى شخصيتى كلها لشخص آخر بالتبادل، ولا يعقل أن أفعل الشئ نفسه مع شخص ثالث فى نفس الوقت وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يقول:« الزواج فى ماهيته واحدى لأنه عبارة عن شخصية، أى فردية مباشره تماما تدخل فى هذه الرابطة الاجتماعية وتسلم نفسها لها، ومن ثم كان حقيقة هذه الرابطة وجوانيتها تنبع فقط من الاستسلام المتبادل الكامل لهذه الشخصية، وتلك هى الصورة الذاتية للجوهرية. وتبلغ الشخصية مستوى الوعى الذاتى عن طريق الآخر بمقدار ما يكون هذا الآخر شخصاً ما، أى فرداً ذرياً » (فلسفة الحق فقرة ١٦٧).

ثالثاً: لكى يكون الحب – بوصفه أساساً للزواج – رابطة أخلاقية، فلابد من الإعلان عنه والاتفاق عليه من الناحيتين القانونية والاجتماعية: « إن إعلان الطرفين لقبولهما الدخول فى رابطة الزواج الأخلاقية وما يناظره من اعتراف أسرتيهما ومجتمعهما وتأكيده. يشكل الاكتمال الصورى والوجود الفعلى للزواج؛ ذلك لأن رابطة الزواج لا تصير أخلاقية إلا بعد هذا الاحتفال، أعنى من خلال استخدام رموز هى اللغة (واللغة هى الوسيط الأكثر جدارة للتعبير عن الروح وتجسيدها) عندئذ يظهر إلى الوجود تماماً الشئ الجوهرى فى الزواج » (فقرة ١٦٤). وبالتالى فالزواج تعاقد أخلاقى، وما يجعله أخلاقياً ليس الاتفاق الشفهى أو المكتوب الذى يتم به فحسب، ولا حضور شهود من بين أفراد المجتمع أو موظفين رسميين خلال الاحتفال، وإنما واقعة جعل الحب عينياً أو وحدة بين طرفين. صحيح أنه لابد أن يكون ملزماً قانونياً، لكن أساس هذا الإلزام هو الرضا الأخلاقى بالعقد، وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يصف الزواج – فى معارضة كانط – بأنه ذو طبيعة أخلاقية– قانونية. وهذا الجانب القانونى يعطى للزواج الاستقرار والدوام « ويبعد عنه الجانب الذاتى الخالص للحب المؤقت سريع الزوال» (ملحق ١٦١) غير أن هذا الجانب لا يمكن أن يرتد إلى عامل واحد فى ظاهرة الزواج كلها. الحب، العقد القانونى، الاحتفال، فجميع هذه العوامل هى عناصر تكون الأساس الأخلاقى للزواج: « إذا ما تساءلنا ما هى الغاية الرئيسية من الزواج؟ وفى ذهننا صياغة القوانين ونقدها، لأمكن أن يُفهم السؤال على أنه

يعنى : ما هو الجانب فى الزواج الفعلي الذى يمكن أن يكون أعظم الجوانب وأكثرها ماهوية؟ لكن ليس ثمة جانب واحد بذاته يمكن أن يشمل كل مضمون الزواج الضمنى والعلنى، أعنى طابعه الأخلاقى؛ إذ يمكن أن ينقص هذا الجانب أو ذاك فى زواج قائم بالفعل دون أن يؤثر هذا النقص فى ماهية الزواج نفسها » (فقرة ١٦٤). ومن هنا فإذا ما نظرنا إلى احتفالات الزواج على أنها شكليات خارجية، أو « مطالب مدنية » فإن « الزواج بذلك يتجرد من كل مغزى فيما عدا أنه يخدم التصديق على إقامته علاقات مدنية بين طرفين » (المرجع السابق) وهو يرتد فى الواقع ليصبح مجرد أمر Fiat صادر من السلطة المدنية أو الدينية. وهو يبدو بهذا الشكل لا شيئاً محايداً للطبيعة الحقيقية للزواج وغير مكترث بها فحسب، بل يظهر غريباً عنها بالفعل » (المرجع نفسه). وما دام الزواج ليس تعبيراً عن إرادتهما، فإنه يصبح فرضاً خارجياً على قلبيهما ليجعل كلا منهما مهتماً بالآخر : « وهو يبدو بهذا الشكل، وكأنه يدخل الفساد على عاطفة الحب بينهما، وكالمتطفل الخارجى يحبط جوانية اتحادهما. ومن ناحية أخرى؛ إذا ما رفض احتفال الزواج على أنه نافلة لا قيمة لها، وعلى اعتبار أن الحب هو جوهر الزواج (على ما يذهب شليجل) فإن الزواج سوف يكون فى هذه الحالة تحت رحمة الانفعالات الطاغية : وسوف يصبح الإشباع الجنسى، وليس الحب، هو أساس الزواج » ومثل هذه النظرية المزعومة تدعى أنها تقدم أعلى تصور للحرية والجوانية مع أنها ليست كذلك. إن الزواج سوف يفقد يقيناً طابعه الأخلاقى، وعمقه وقداسته، غير أن الطابع الأخلاقى فيما يرى هيجل يقوم على ما يأتى : « يتبلور وعى الطرفين بعيداً عن النمط الذاتى الفيزيقى ويرتفع إلى الفكر الجوهرى، وبدلاً من أن يحتفظ لنفسه باستمرار بالعرضية، وأهواء الرغبة الجسدية، ينأى برابطة الزواج عن منطقة الهوى هذه ويتناول ما هو جوهرى » (المرجع نفسه).

ويرى هيجل أن كلاً من الرجل والمرأة يمثل قطباً بطبيعته؛ أحدهما قطب ذكر والآخر أنثى، وهذه القطبية أساسية لاستمرار الجنس البشرى ودوامه، كما

أنها تكشف كذلك عن «مغزى عقلانى وأخلاقى» (١٦٥) وبالتالى فعلى الرغم من أن كلاً من الجنسين روح أساساً فإن الرجل بحكم تكوينه البدنى والعقلى أقدر على السعى وراء غايات العالم الموضوعى الخارجى، أعنى: الدولة «وينتج عن ذلك أن الرجل يجد حياته الفعلية الجوهرية فى الدولة وفى التعليم وما إلى ذلك، كما يجدها فى العمل والكفاح والصراع مع نفسه، وهو فى الأسرة بحدس هادئ بهذه الوحدة حيث يعيش، فى الأسرة حياة أخلاقية ذاتية على مستوى الشعور أو الوجدان. فى حين أن المرأة تجد مصيرها الأساسى فى الأسرة (فقرة ١٦٦) «فهى لم تخلق للقيام بأنشطة تتطلب ملكة كلية، وذلك مثل العلوم الأكثر تقدماً أو الفلسفة أو أشكال معينة من الإبداع الفنى. وقد تكون لدى النساء أفكار سعيدة، وذوق، ورقة لكنهن لا يستطعن بلوغ المثال: (ملحق للفقرة ١٦٦) وعندما يقول هيجل أن المرأة لا تستطيع بلوغ الكلى، أو المثال، فإنه لا يقصد ذلك أن المرأة لا تستطيع أن تفهم معناه أو مغزاه. فالمرأة «هى الروح عندما تدعم نفسها فى الوحدة بوصفها معرفة الجوهرى وإرادته، لكنها معرفة واردة فى صورة مشاعر فردية عينية» (١٦٦) وعلى ذلك فإن المرأة - على الرغم من أنها لا تسعى إلى الكلى بطريقة فلسفية أو استدلالية - فإنها الواقع الحى لمعنى الكلى ووجوده. وهى تمثل فى حياتها الفعلية أعلى واقع للكى. وهذا هو السبب الرئيسى الذى يرغمها على تسلح نفسها بالولاء للأسرة على نحو ما عرضته مسرحية أنتيجونا لسوفكليس التى تصور هذا الولاء «على أنه قانون المرأة أساساً، وهو قانون الجوهرية عندما تكون ذاتية، وعلى مستوى الشعور والوجدان، وهو أيضاً قانون الحياة الداخلية: الحياة التى لم تبلغ بعد تحققها الكامل، وهو قانون الآلهة القدامى «آلهة العالم السفلى» القانوني الأزلى الذى لا يعرف إنسان متى وضع لأول مرة. وينكشف هذا القانون على أنه يعارض القانون العام: قانون الدولة. وتلك هى أسمى ضروب المعارضة فى الأخلاق، ومن ثم فى التراجيديا. ولقد برزت فى المسرحية ذاتها وعلى نحو فردى الطبائع المتعارضة بين الرجل والمرأة» (المرجع السابق). وعلى ذلك فإذا كان الرجل هو القوة التى تتولى رعاية الرخاء

الخارجي ووحدة الأسرة، فإن المرأة هي التي تتولى رعاية الرخاء الداخلي والوحدة الباطنية، ومن ثم فلا أحد يحكم بل كل منهما يكمل الآخر بوصفهما أعضاء وأفراد في الأسرة.

٢ - الملكية أو دخل الأسرة

تفترض المناقشات السابقة أن تكون الأسرة - بوصفها مؤسسة إجتماعية - مجالاً أساسياً للحرية؛ فالإنسان- كما أكد أفلاطون وأرسطو مراراً - من قبل- حيوان أساسي اجتماعي، فهو يميل بطبعه إلى التعاون مع غيره من البشر من أجل تحقيق ذاته. وعندما يقيد هذا الميل أو يتجاهل - لسبب ما - فإن الفرد يشعر أو وجوده البشرى ناقص وغير كاف. ومن ثم فهو لا يستطيع أن يكون ذاته إلا إذا حقق طبيعته الاجتماعية، وعندما يتحقق هذا الجانب من وجوده، فإنه يستمتع بالشعور بالحرية، وهو يشعر - مع هذا أنه، بلغة هيجل: يوجد طبقاً للفكرة الشاملة لإرادته، أعنى طبقاً لماهيتها. غير أن «الحياة الاجتماعية» لا تكون ممكنة علي نحو مجرد. إن «الاجتماعية» رابطة أو علاقة بين موجودين بشريين أو أكثر. واللفظ من حيث الاشتقاق اللغوى مشتق من الكلمة اللاتينية . . Socius - التى تعنى الرفيق أو الصاحب. وإذن فمعنى أن تكون اجتماعياً، أو أن تتمتع بحياة اجتماعية، هو أن تشارك أو تصاحب موجوداً بشرياً آخر. وبالتالى فالتجربة الاجتماعية هى تجربة (مع) أو فى صحبة الآخر. ويتم فى هذه التجربة تبادل الأفكار والمشاعر والتعاون لإنجاز غايات أو أهداف معينة، غير أن «الاجتماعية» لا تحدث ببساطة ولا تتم على «نحو طبيعى»، فالمرء لا يتلقى طبيعته الاجتماعية كما يتلقى يديه أو عينيه، فهى ليست ملكة جاهزة أو مُعدة سلفاً أو وظيفة. وإنما هى كمون ينتظر التحقق، وهى تتطلب نظاماً عقلياً تتحقق وتنمو بداخله، إلا أن تحققها هو عملية مستمرة؛ لأنها مطلب أساسى فى طبيعة الإنسان، وهذا هو السبب الذى يجعل الإنسان بقدر ما يكون موجوداً اجتماعياً، فإنه يميل إلى الاعتزاز بلحظات الحرية فى الأسرة. ومن أجل

هذا نرى هيجل يؤكد أن للمواطن فى الدولة الحق فى أن يكون عضواً فى أسرة؛ «والحق الذى يتمتع به الفرد بموجب وحدة الأسرة، والذى هو بالدرجة الأولى حياة الفرد داخل هذه الوحدة» (فقرة ١٥٩) «يعتمد على واقعة أنه ينبغى أن يكون لجوهريتها وجود متعين ومحدد» (ملحق ١٥٩).

والزواج هو الخطوة الأولى، أو اللحظة الأولى، الذى تكتسب فيه الأسرة وجوداً متعيناً. وفى هذه الحالة تقوم رابطة اجتماعية، هى رابطة الحب بين موجودتين بشريين. لكن ذلك لا يكفى، فالوجود الداخلى للأسرة لابد أن يتخذ لنفسه بنية موضوعية خارجية. وهذه البنية هى ما يسميه هيجل برأس المال أو الثروة؛ «للأسرة - بوصفها شخصاً - وجودها الخارجى الواقعى فى الملكية، وعندما تتخذ هذه الملكية شكل الثروة تصبح تجسيداً للشخصية الجوهرية للأسرة». (فقرة ١٦٩). وهيجل فى هذه الفقرة يضع مبدأ هاماً؛ هو أن الثروة أو رأس المال أو دخل الأسرة شرط ضرورى لسلامة الأسرة بوصفها مؤسسة أساسية فى الدولة، لماذا؟ لأن الثروة أولاً؛ ضرورية لضمان الحياة والبقاء المادى للأسرة، فالبقاء البشرى ليس هبة وإنما هو إنجاز إذ على المرء أن يعمل ويكدح لكى يكتسب رزقه. وهذا المبدأ كامن فى التحديد الذاتى نفسه؛ فأنا لا أحدد نفسى - أى أكون حراً - إلا عندما أحقق نفسى بوصفى مركباً لامكانات بشرية فحسب بل أيضاً عندما أضمن وسائل تعيننى على البقاء. ومن ثم إذا أريد للأسرة بوصفها شخصاً أن تكون حرة، وأن تكون وسطاً اجتماعياً يوجد فيه الأفراد كأعضاء أحرار فلابد أن تكون مكتفية ذاتيا من الناحية المادية، أعنى أنها لابد أن تمتلك أساساً مادياً ثابتاً ومضموناً، أعنى أن يكون لها دخل أو «ثروة . . Vermogen» - وبالتالى فإن حق امتلاك الثروة مؤسس على حق الأسرة فى الوجود، إنه على وجه الدقة حقها فى البقاء. وبعبارة هيجل نفسه؛ «إنه حق يعارض التخارج، كما يعارض الانسحاب من وحدة الأسرة» (ملحق لفقرة ١٥٩). ورأس المال ضرورى ثانياً لإشباع حاجات المرء الشخصية أو حتى الجزئية، وبالتالى فهو عامل جوهرى فى التحديد الذاتى البشرى. لكن اقتناء رأس

المال أو جمع الثروة - وهو موضوع سوف أدرسه فيما بعد - هو نشاط اجتماعى تعاونى يتخذ مكانته وفقاً لنظام اجتماعى من القوانين، والمؤسسات، والتقاليد أو العادات.. إلخ. وما يقوم به المرء وما ينجزه يتأثر ويؤثر فيما يعمله وينجزه الآخرون- وهكذا يرتبط ثراء المرء وسعيه إلى التحديد الذاتى ويتكامل مع سعى الآخرين وثرائهم ومع الدولة بما هى كذلك. وبهذه الطريقة تكف الثروة عن أن تكون مجرد وسيلة لإشباع الرغبة الأنانية،وتكسب طابعاً أخلاقياً، وتصبح عاملاً فى تنمية الصالح العام: «إن السمة التعسفية فى حاجات المالك الخاصة هى لحظة من لحظات الملكية إذا أخذت على نحو مجرد. غير أن هذه اللحظة - مع أنانية الرغبة جنباً إلى جنب - تتحول هنا إلى شئ أخلاقى، وإلى عمل واهتمام بحيازة مشتركة» (فقرة ١٧٠)؛ فالثروة إذن ليست مجرد وسيلة لبقاء الأسرة فحسب، ولكنها كذلك وسيلة لسلامة الأسرة بوصفها ترابطاً اجتماعياً وإنسانياً.

الأسرة بوصفها شخصاً أو وحدة هى «كيان مشروع»، أى أن لها حقوقاً وواجبات معينة من حيث علاقتها بالدولة وبذاتها. وينبغى بوصفها كياناً مشروعاً أن تكون ممثلة بواسطة الزوج الذى هو رأس الأسرة أو رئيسها: «وفضلاً عن ذلك فله ميزة الخروج والعمل لمعيشتها والعناية بحاجاتها وإدارة وتصريف هذا الدخل» (فقرة ١٧١). وعندما يعطى هيجل الزوج مثل هذه المكانة فإنه - فيما أعتقد - لا يقصد أن يمنحه سلطة على الأسرة لأن دخل الأسرة هو ملكية مشاعة، فعلى الرغم من أنه لا يوجد عضو فى الأسرة يمتلك ملكية خاصة فإن لكل منهم الحق فى الملكية العامة» (المرجع السابق) وبعبارة أخرى الزوج ليس أعلى من الزوجة والأطفال لأنه يكفل لهم دخل الأسرة أو لأن له سلطة شرعية عليهم. لماذا؟

أولاً: - القدرة المالية للأسرة بصفة عامة ملكية مشاعة لجميع أفرادها، والافتراض الهيجلى الكامن وراء هذه النقطة هو أن الملكية وموارد الأسرة هى وسائل لتحقيق الذات وليست لممارسة سلطة أنانية أو شاذة. وعندما يعمل الزوج ويجمع الثروة فإنه يعمل كفرد أو عضو فى الأسرة لا كذات جزئية تسعى

لمصلحتها الخاصة فهناك أمور معينة فى الحياة لابد أن تتم، وهى تتم لأغراض معينة، ومن بين هذه الأمور ضمان دخل الأسرة، ويعتقد هيجل أنه إذا ما أعطيت للزوج البنية الاجتماعية والاقتصادية التى كانت سائدة فى عصره، لأصبح مؤهلاً لتحقيق هذا الغرض. ومن ثم فإن ضمان دخل الأسرة لا يجعل الزوج - وينبغى ألا يجعله- بالضرورة، أعلى أو «أفضل» من أعضاء الأسرة الآخرين.

ثانياً: لما كان أساس الزواج ليس عقداً شرعياً أو مادياً وإنما هو الحب، ومادامت هذه العلاقة تقوم على علم وبحرية، فإنه ينتج من ذلك أن العلاقة التى تربط بين الزوج والزوجة هى علاقة أخلاقية: إنها العلاقة التى يحترم فيها كل شريك شريكه ويدعم وجوده، وإنه لحديث لا معنى له، فى هذا النوع من العلاقة أن نتحدث عن التفوق أو سلطة أسمى. ولقد كان هيجل على وعى بأن الأزواج والزوجات لا يرتفعون عادة إلى المثل الأعلى. ومن هنا كان التكرار المستمر للظلم وسوء المعاملة بين أفراد الأسرة. فقد يكون الزوج جاهلاً أو ضعيفاً أو نرجسياً، وبالتالى فقد يتصارع ما يراه حقه مع حقوق باقى أفراد الأسرة «غير أن هذا الحق قد يؤدى إلى اصطدام مع رب الأسرة، ومع ما يتمتع به حق فى الإدارة، على اعتبار أن المزاج الأخلاقى للأسرة لايزال على مستوى المباشرة فحسب» (أنظر فقرة ١٥٨)، وبالتالى يعرضها للتجزئة والعرضية» (فقرة ١٧١). وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يصر على أن القانون لابد أن يضع فى اعتباره مواقف كهذه لحماية الحق أو ما هو عدل، لكل فرد فى الأسرة، وهو يلاحظ فى الفقرة رقم ١٧٢: «أن الدلالة التى تدل عليها نصوص الزواج التى تفرض تحديداً للملكية المشتركة للزوجين، والترتيبات التى تضمن مساعدة مشروعة للمرأة، وما إلى ذلك، تكمن فى أنها احتياطات فى حالة انتهاء الزواج سواء بطريقة طبيعية كالموت أو عن طريق العلاقة.. إلخ. كما أنها تعد كذلك إجراءات وقائية تضمن لأعضاء الأسرة المختلفين - فى هذه الحالة - نصيبهم من الملكية المشتركة للأسرة».

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن نوع الأسرة التى يضعها هيجل فى ذهنه هو ما

يعرف الآن فى الدوائر الاجتماعية «بالأسرة النووية» التى تتألف من الزوج والزوجة والأولاد (قارن ملحق للفقرة ١٧٢). والحقيقة الأساسية فى هذه الأسرة هى رابطة الحب بين الوالدين من ناحية، وبينهما وبين الأطفال من ناحية أخرى. وهذه الرابطة كامنة خلف وجود الأسرة ككائن حى أو شخص، وهى التى تضفى عليها طابعها الأخلاقى. وهذا يقوم على افتراض أن الحب علاقة عينية بين موجودين أو أكثر. ومادامت هذه العلاقة دقيقة وشخصية وتتطلب وقتاً طويلاً، وربما حياة بأسرها، لكى تقوم، فإن الأسرة النووية هى المؤسسة الاجتماعية المثالية التى يمكن أن تتحقق بداخلها. ولهذا فإن هيجل يصر على أنه عندما يتزوج رجل وامرأة لتكوين أسرة جديدة لابد أن يكون كل منهما يُحب الآخر، وأن يحبا أسرتيهما أو «بيتيهما» أو «عشيرتيهما»: «وللرابطة بين هؤلاء الأسرة الجديدة أساس طبيعى هو رابطة الدم. لكن الأسرة الجديدة تقوم على أساس الحب، أى نوع أخلاقى. ومن ثم فإن علاقة الفرد بثروته ينبغى أن تكون ذات صلة أساسية بزواجه أكثر من صلته بدائرة أوسع من أقاربه» (المرجع السابق).

٣ - تربية الأطفال

الحب بوصفه أساساً للأسرة هو شعور، وما دام الشعور تجربة ذاتية أو حالاً للوجود فإن الحب بين الزوج والزوجة، يكون وعياً حساً نشطاً يعيش فيه كل منهما وجود الاخر كما يعيش وعى الآخر. وعلى الرغم من أنهما واحد بمعنى أن كلاً منهما يعيش فى الآخر ومن خلاله، فإن كل شريك هو كائن حى أعنى فرداً، فوحدتهما لا تحطم الفردية بل تحافظ عليها، وعلى وجه الدقة لأن كل شريك يسلم نفسه للآخر بوصفه فرداً، فإن الرابطة التى تقوم بينهما، تكون مقدسة ولا يمكن أن تهبط إلى مرتبة العقد، وعلى ذلك فإن الزوج والزوجة من الناحية الخارجية الموضوعية، يوجد كل منهما منفصلاً وغير مرتبط بالاخر، بحيث يبدو كل منهما كما لو كان يعيش فى عالم اجتماعى أو فيزيقى مختلف. وتصبح وحدتهما عينية وفعلية لأول مرة عندما يصبحان كياناً شرعياً له ممتلكات

أو دخل أو ثروة كما أشرنا - فيماسبق - فوحدة حبهما بهذا الحب يفترض التجسيد الفعلى فى الثروة؛ لأن حب كل منهما للآخر الذى هو نشاط فى المشاركة، والأخذ والعطاء، أو الانجاز والشعور، يصبح عينياً، وبالتالى فعلياً فى هذا الوسط لأول مرة. لكن هذا البعد ليس سوى لحظة واحدة أو عنصر واحد لواقع موضوع كامل فى حبهما. وفى حين أن وحدتهما كانت فى حالة الملكية موجودة بشئ خارجى، فإن هذه الوحدة الآن - فى اللحظة الثانية - توجد فى إنجاب الأطفال. (قارن ملحق للفقرة ١٧٣) الطفل عند هيجل هو الثمرة الفعلية أو التجسيد للبعد الرروحى للحب، وللوحدة بين الزوج والزوجة: «الزواج فى جوهره وحدة، رغم أنها وحدة داخلية فحسب أو ميل وجدانى. لكنه من حيث وجوده الخارجى وحدة تنقسم إلى طرفين؛ فهذه الوحدة نفسها لا توجد كوحدة خارجية وموضوعية وصريحة إلا فى الأطفال؛ لأن الوالدين يحبان الأطفال بوصفهم حبهما كتجسيد لجوهرهما الخاص» (فقرة ١٧٣). ومن ثم فإن رابطة الحب توجد ككل متكمل عندما تتموضوع فى الأطفال. وهنا يكتسب الحب الذى هو أساس الزواج كلاً من الموضوعية والمشروعية. ويتعرف الوالدين على نفسيهما وحبهما فى أطفالهما، وفى هذا التعريف يلغى انفصالهما. وأنا أقول «يتعرفان» لأن وحدتهما وتموضعها فى الأطفال توجد على نحو كامل على مستوى الوعى. أما خارج هذا الوعى فهما يوجدان منفصلين. ويتجاوز الوالدان هذا الانفصال فى أطفالهما عندما يتعرفان عليهم بوصفهم أطفالهما، بوحدتهما كزوج وزوجة أعنى كمحبين لكن التعرف المحض، والوعى المحض بواقعة أن أطفالهما هم تجسيد لحبهما لا يكفى. إن هذا الوعى يصبح عينياً، ويعيش كتموضع للحب فى دعم حياتهما كموجودات بشرية، أعنى فى تربية هؤلاء الأطفال. فلا يكون الزوج والزوجة آباء إلا عندما يشعران بالحاجة إلى تربية أطفالهما.

يقول هيجل: «للأطفال حق الإعالة والتربية على نفقة الثروة المشتركة للأسرة» (فقرة ١٧٤). وقد يتساءل المرء لماذا يكون للأطفال على والديهم حق التربية؟ والإجابة هى لأن الأطفال يرتبطون بالأسرة كأعضاء، إنهم جوهريون

لبنيتها، لوجودها. ومن ثم فسعادتهم تساوى فى قيمتها سعادة الأعضاء الآخرين فى الأسرة: «سعادة الكل تعنى سعادة أعضائه والعكس. ومعرفة هذه الفكرة والولاء لها يمثلان الثقة المتبادلة التى هى المحور الجوهرى فى الأخلاق الاجتماعية، وذلك يعنى أن الحرية للكل والحرية لكل عضو لا يمكن أن ينفصلا» (٤). لكن ما دام الطفل هو فرد بالقوة، وطالما أنه لم يولد كإرادة تحدد نفسها، بل كإمكانية لهذه الإرادة، وما دامت هذه الإرادة تحتاج إلى مهارة وتثقيف فى فن التعين الذاتى، فإن واجب الوالدين تزويده بهذه المهارة والثقافة: «إن على الإنسان أن يكتسب بنفسه المركز الذى يود أن يبلغه، فهو لا يمتلك بالغريزة هذا المركز بالفعل، وعلى هذه الواقعة يتأسس حق الطفل فى التربية». (ملحق للفقرة ١٧٤). ومن ثم فينبغى ألا يتعرض الطفل أثناء عملية التربية لمواقف أو خبرات لاتعمل على نموه وتطوره بوصفه فرداً بشرياً. وعندما يتعرض لمثل هذه الخبرات فإنه يحرم من حق رئيسى من حقوقه هو حق التربية «الخدمات التى قد تطلب من الأطفال ينبغى من ثم أن تكون التربية هى هدفها الوحيد، وأن تناسب هذه التربية إذ ينبغى ألا تكون غايات فى ذاتها. مادام الطفل فى حالة الرق هو الأعم الأغلب غير أخلاقى فى جميع مواقفه أياً كان نوعها». (ملحق للفقرة ١٧٤) وفى مقابل حق التربية على الطفل واجب الطاعة واحترام الوالدين. فإذا ما غاب هذا الواجب أصبح من حق الوالدين معاقبة الطفل، غير أن هذا العقاب لا يمكن أن يفرض على الطفل لبلوغ العدل، وإنما لإصلاح الطابع الأخلاقى للطفل. يقول هيجل: «لا يستهدف عقاب الأطفال تحقيق العدالة بما هى كذلك، بل إن الغاية ذاتية وأخلاقية فى طابعها أكثر من ذلك، أعنى منعهم من ممارسة حرية لا تزال مغموسة فى الطبيعة، وكذلك الارتفاع بالكلى إلى مستوى وعيهم وإرادتهم» (فقرة ١٧٤).

وها هنا قد يعترض معترض فيقول: صحيح أن للطفل على والديه حق التربية، أو حق التنشئة فى طريق الفردية البشرية، لكن إذا كانت هذه التربية مسؤولية الوالدين، وإذا كان الوالدان يتبعان النظام السائد فى الدولة، وإذا كان

الجانب الأخلاقى والاجتماعى والسياسى عندهما، باختصار، وإذا كان الوعى الروحى هو نتاج القوى الاجتماعية القائمة التى تحكم حياة الشعب، فكيف يمكن لهما تجاوز موقفهما الأخلاقى الذاتى، أو الموقف الأخلاقى للدولة؟ إن الزعم بأن غاية التربية الفردية البشرية شئ وتزويدها بهذا القدر الكافى من الثقافة شئ آخر. ففى رأى هيجل أن الدولة تصبح موجودة بالفعل فى قوانينها بالفعل ومؤسساتها؛ والأسرة هى المؤسسة الأساسية أكثر من غيرها التى تعيش فيها القيم المركزية، والفضائل، والمبادئ الأخلاقية للدولة، ومنها تنتقل إلى الأجيال القادمة. وقد يشعر الوالدان فى الأسرة أنهما على حق فيما يفعلانه أو فيما يؤمنان به، وبالتالى فإنهما عندما يسلكان طبقاً لأفكارهما وقيمهما يكونان أحراراً، لكن من واقعة أنهما يؤمنان بأنهما على حق، أو أنهما أحرار، لا ينتج بالضرورة أن ما يعتقدانه صحيح أو حق.

وقبل أن أجيب عن هذا الاعتراض أود أولاً أن أشير إلى أن هيجل لا يقصد بكلمة «التربية Bildung »- المسار الرسمى للتربة والتعليم فحسب، الذى يتلقاه المرء فى المدرسة إبان السنوات الأولى من حياته. وإنما هو يقصد بها الاستبصار، والمعرفة، والفهم، الذى يحصله المرء من خلال الأنشطة اليومية الغنية - عملية أو نظرية - والتى تنشغل بها إرادته أو ذهنه، وهو يعرف العالم ويحل مشكلاته التى تواجهه أثناء نموه كفرد. وتقديره للجمال، والسر، والنظام ، والقدسية التى تنفذ وتخترق خبرة الإنسان بالعالم، «فالتربية» هى النشاط الذى يؤدى إلى أعلى ثمار للإمكانات الخاصة بالماهية البشرية، والتى يمكن تحققها خلف وجود الفردية البشرية(٥).

علينا أن نركز انتباهنا على الاعتراض الذى أمامنا بأن نطرح الأسئلة الآتية: ما هى الظروف التى يمكن - فى نظر هيجل - أن ينشأ فيها الطفل كفرد عاقل حر؟ كيف ينظر هيجل إلى:

١ - غاية التربية.

٢ - المناهج التى يمكن أن تتحقق بها هذه الغاية..؟

ولقد طرحتُ هذا السؤال المزدوج لكي أبين أنه لا يكفي أن نتصور مثلاً أعلى نبيلاً، فما يهم في الحياة العملية هو كيف يتحقق هذا المثل الأعلى؛ ليصبح واقعا في حاية الفرد والمجتمع بصفة عامة. ومن ثم فإن علينا أن نطلب من هيجل أن يجب عن سؤالين هما:

١ - ما هي غاية التربية...؟

٢ - ما هي الظروف التي يمكن في ظلها إنجاز هذه الغاية..؟

في اعتقادي أن الغاية العقلية النبيلة لا يمكن أن تتحقق في أية ظروف بواسطة مناهج وضعية لا عقلية؛ لأن المنهج الذي يؤدي إلى الغاية هو جزء متكامل مع تلك الغاية، فهو موجود ضمناً في جوفها، وبالتالي فلو كانت المناهج وضعية وغير عقلية، فإن الغاية بدورها لابد أن توصم بالوضاعة واللامعقولية هي الأخرى.

ويرفض هيجل منذ البداية نظرية التربية التي عرضها «روسو» في كتابه «إميل» وأصبحت شائعة في ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر بفضل ج. هـ. بيزدو . . J. H. Basedow طبقاً لها أصبح ما هو طفلي هام في ذاته . ومن ثم فلابد من التأكيد على أهمية البراءة وبساطة العادات ، مثال هذا الضرب من السلوك هو ما يسمى «بحالة الطبيعة» التي يفترض أن الحياة فيها كانت بسيطة وطبيعية وتلقائية. والزعم الذي لا يكمن خلف هذه النظرة هو أن الطبيعة البشرية ما لم تعترضها عُقَدُ الحضارة، وما فيها من أمور «تافهة» أعني إذا ما تركت وحده لظروفها الطبيعية العادية لوصلت إلى أقصي مستوى وأعلى تحقق لنموها. ويثير هيجل اعتراضين رئيسين ضد هذه النظرية:

١ - **الاعتراض الأول:** هو أن هذه النظرية «تنظر إلى التربية أو الثقافة Bildung » على أنها شئ خارجي تماماً وتجعلها حليفاً للفساد » (فقرة ١٨٧). والعنصر البشرى في الإنسان ليس قوة تحقق نفسها تلقائياً، بل على العكس ما

هو إنسان هو إنجاز، هو شئ يتحقق وتتعلمه فى وسط ثقافى، وفى نظام معقد من القيم، والمبادئ، والأفكار، والممارسات، والعادات، والإنجازات السابقة. إن العالم الإنسانى – أعنى الثقافة – هو النطاق الذى تخلقه الروح بنفسها ومن أجل ذاتها. ومثل هذا النطاق لا ينمو كما تنمو الأشجار فى الغابة أو زهور الحديقة نمواً طبيعاً.

٢ – **الاعتراض الثانى:** إن هذه النظرية تقلل من قيمة الجانب الأحادى فى المنتجات البشرية والجهود الإنسانية، بل تقلل من قدرة الحياة البشرية بما هى كذلك: «ودعاة هذه النظرية يظهرون الطفل وهو فى حالة اللانضج التى يشعر بها، وكأنه ناضج بالفعل، ويكافحون؛ ليجعلوه يشعر بالرضا بالحالة التى هو عليها. لكنهم يفسدون ويشوهون حاجته الأصلية لشئ أفضل، ويختلقون فيه عدم اكتراث أعمى للروابط الجوهرية بالعالم العقلى، ويختلقون فيه كذلك احتقار الكبار الذين يظهرون أمامه فى صورة تافهة وحقيرة، كما يخلقون فيه أخيراً غرور الطفل وزهوه الذى تغذيه فكرة سموه الخاص».(فقرة ١٧٥).

والنظرة الثانية التى يرفضها هيجل أيضاً من نظريات التربية هى التى تقول إن التربية وسيلة عملية، ولقد نظر مفكرون مختلفون بطرق متباينة إلى هذه الغاية: فعلى حين أن بعضهم نظر إلى هذه الغاية على أنها تحصيل «مهنة» أى أن الغرض من التربية تزويد الطفل بمهارات معينة يكفل بها بقاءه ذهب آخرون إلى أن الغاية هى المتعة أو الرفاهية. غير أن هيجل يرفض هذه النظرية، وكذلك النظرية السابقة. «فهى تعالج التربية أو الثقافة على أنها وسيلة محض لتحقيق هذه الغايات، وتكشف كل نظرة من هاتين النظرتين عن نقص فى معرفة طبيعة الروح وغاية العقل» (فقرة ١٨٧). وبالتالى فإن النظرية الكاملة للتربية لابد أن تنبع من تصور سليم وشامل للروح البشري أو للطبيعة البشرية. وتقوم هذه القضية على أساس الزعم بأن التربية ليست مجرد مهارة أو أداة لإنجاز غايات معينة، وإنما

هى أساساً نشاط يحقق المرء بواسطته قواه وقدراته والإمكانات الأساسية لوجوده بوصفه فرداً بشرياً، ولكى يكون الفرد ماهراً فى هذا النشاط فإن عليه أن يعرف نفسه والعالم من حوله كما أن عليه أن يتسلح بالإحساس وبالقيم، وبالقدرة السهلة على إصدار الأحكام السليمة، وتكوين مثل أعلى للحياة الشخصية،وخيال يمكنه من أن يرى نفسه كما هو، وعلى نحو ما ينبغى أن يكون، ولقد كانت هذه الفكرة عن التربية فى ذهن هيجل عندما كتب يقول: «يعتمد تطور التربية النظرية على تعدد الموضوعات والمواقف التى تثير الاهتمام، فهذه التربية لا تعتمد على تعدد الأفكار والوقائع فحسب، بل أيضاً على مرونة العقل، وسرعة تحركه، وقدرته على الانتقال من فكرة إلى أخرى، وعلى إدراك العلاقات المعقدة.. إلخ. وتلك هى تربية الذهن عموماً، وهى كذلك تربية اللغة» (١٩٧). وعلى ذلك فإذا ما أردتُ أن أعبر الغاية النهائية للتربية عند هيجل فى عبارة موجزة لقلتُ إنها: «تغذية أو تنمية الفردية البشريةُ».

غير أن هذه العبارة واسعة وتحتاج إلى قدر من الإيضاح؛ لأن المرء قد يتساءل ما الذى تعنيه كلمة «الفرد»؟ وما الذى يجعل الفرد فرداً؟ والفرد كما رأينا- وكما سنرى فى الفصل القادم – هو الموجود الذى يُعين نفسه، هو الموجود الذي يبدع أفكاره وقيمه، وعواطفه، ورغباته وأفعاله، باختصار: هو الموجود الذى يبدع حياته، أعنى هو «الموجود الحر». وعندما يضع هيجل هذه الغاية للتربية فإنه يزعم أن الطفل لا يولد حراً: «فالأطفال أحرار بالقوة، ولا تجسد حياتهم بطريقة مباشرة سوى هذه الحرية الكامنة».. (فقرة١٧٥).

وإذن فالتربية نشاط وممارسة، يتحقق أو يساعد على ظهور إمكانات معينة فى الطبيعة البشرية وإنضاجها. وتحقق هذه الإمكانات التى هى استمرار لعملية الإنجاز هو نشاط ووجود للحرية. ويكتسب المرء خلال هذا النشاط معنى الثقافة ومضمونها ويعيشها – ولابد أن تتحقق ثلاثة مبادئ أو أهداف كى يتم إنجاز هذه الغاية:

أولاً: ينبغى على المربى أن يعمل على تغذية القوى العقلية للروح، فتغذية هذه الملكة ضرورى وهو شرط أساسى لأن نتعلم كيف نكون أحراراً. فالمرء لا يكون حراً إلا إذا عرف ما الذى يعينه تعبير «أن يكون حراً» – وليس ذلك فحسب، بل لابد له أن يعرف كذلك أن المعرفة هى فى حد ذاتها قوة، وهى قوة تمكنه من أن يفهم بصفة عامة، وأن يسيطر على نفسه وهو يسير فى طريق الحرية ومن ناحية أخرى: العقل ملكة تمكن الفرد من التغلب على ذاته بوصفه موجوداً جزئياً متميزاً وتجعله يعيش على مستوى الكلية والفردية. والفرد – كما رأينا فيما سبق – يكون حراً إذا ما سلك فى أفعاله طبقاً للفكرة الشاملة لإرادته، أعنى: طبقاً للمبدأ الكلى الجوهرى فيها. ومن ثم فلابد من توجيه الطفل أثناء نموه فى عملية التربية نحو فن اكتشاف المبدأ الكلى فى حياته الذاتية والعيش طبقاً له وبعبارة أخرى: ينبغى أن يكون المبدأ الموجه لذاتيته، أعنى لإرادته. وبالتالى لا بد للظروف الخارجية لوجوده أن تتناسب مع نمطها الكلى فى الفعل واتخاذ القرار: «وبهذه الطريقة وحدها تصبح الروح فى بيتها داخل هذا التخارج الخالص. وعلى هذا النحو توجد حرية الروح، وتصبح الروح موضوعية بالنسبة لذاتها فى هذا العنصر الذى هو فى باطنه ضار للغاية التى تستهدف الروح، وهى: الحرية. إن عليها أن تتعامل هنا فحسب مع ما أنتجته وما طبعته بطابعها. وعلى هذا النحو يصبح وجود صورة الحرية صريحاً وواضحاً للفكر، وهذه الصورة هى العنصر الوحيد القيم لوجود الفكرة» (فقرة ١٨٧).

ثانياً: على المربى أن يغذى الميل أو الطابع الأخلاقى – يقول هيجل: «التربية هى فن صناعة الرجل من الناحية الأخلاقية، وهى تبدأ بالتلاميد الذين تكون حياتهم على مستوى الغريزة وتريهم الطريق إلى ميلاد جديد، الطريق إلى تغيير طبيعتهم الغريزية إلى طبيعة ثانية، إلى طبيعة عاقلة، وتجعل هذا المستوى العقلانى عادة لهم» (ملحق للفقرة ١٥١). وهكذا لايستطيع المرء أن يتعلم أن تنمو حريته ما لم يكن لديه ميل أو استعداد أخلاقى. غير أن هذا الاستعداد كما سبق أن رأينا لا يمكن اكتسابه بواسطة المحاضرات أو المواعظ أو التهديدات،

بل بالخبرة وعن طريقها، والمكان المثالى لاكتسابه الأسرة، إذ فى هذا المستوى الاجتماعى يستمتع الطفل أعمق وأحر العلاقات مع الأفراد وأكثرها دوماً، أعنى مع والديه اللذاين يعتنيان به ويزودانه بالنمو الأخلاقى: «لتربية الطفل، من حيث علاقته بالأسرة، غاية إيجابية هى غرس المبادئ الأخلاقية فيه فى صورة وجدان مباشر لا تظهر فيه الخلافات علانية، ومن ثم تزويده بأساس الحياة الأخلاقية بحيث يحيا قلبه فى السنوات الأولى من حياته فى حب، وثقة وطاعة» .. (فقرة ١٧٥)، والفعل بطريقة معينة ولاسيما إذا كان محصوراً وشاقاً ويحتاج إلى جهد، يتطلب الحب والثقة، ولا يمكن لهذه القيم أن تظهر بسهولة وتزدهر إلا بفضل الوالدين. وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يصر على أن الإنسان بوصفه طفلاً ينبغى أن يكون قد عاش مع والديه محاطاً بحبهما وثقتهما. ولابد أن تظهر فيه العقلانية على أنها ذاتيته الخالصة. وفى سنوات الطفل الأولى تكون التربية التى تقوم بها أمه هى إلهامه بصفة خاصة، مادامت المبادئ الأخلاقية لا بد من غرسها فيه فى صورة شعر ووجدان». (ملحق للفقرة ١٧٥) ومرة أخرى فإن الطابع الأخلاقى لا يمكن أن يكون مسألة طاعة للقانون فحسب أو للعرف أو العادات، بطريقة سلبية يستطيع الفريسى أن يقوم بها. إن الفعل لكى يكون أخلاقياً لابد أن ينبع من القلب، لابد أن يكون مراداً، لابد باختصار أن نشعر وأن نعيشه، وعندما لا يكون كذلك سوف يغيب طابع أنه «ملكى» أو «فعلى». غير أن الطابع الأخلاقى لا يمكن أن تحقن به نفوسنا على نحو ما تحقن أجسادنا بالبنسلين، بل لابد أن ينمو ثم يشكل فيما بعد بنية الطابع الأخلاقى للفرد. ولكى يكون هذا الفرد طبيعياً لابد أن يشيع فى البيئة، كما ذكرنا الحب والثقة، فالسنوات الأولى تكون تربية الأم هامة مادامت المبادئ الأخلاقية لابد من غرسها فى العقل فى صورة مشاعر ووجدانات» (المرجع السابق)[٦]. وربما نخالف هيجل هنا فيما إذا كانت الأم هى العامل التربوى الرئيسى فى النمو الأخلاقى للطفل، ولا أظنه سوف يراوغ حول من المؤهل أكثر فى هذه الناحية الأم أم الأب فما يهمه هو أن الطفل ينبغى أن يكتسب الاستعداد

الاخلاقى فى فترة مبكرة من حياته. ومادامت الأم تبدو - على الأقل فى زمنه- الجانب الذى يُوثق به فى حياة الطفل المبكرة، ومادامت من حيث هى امرأة هى الواقع الحى أو التجسيد الحى للقانون الأخلاقى الكلى، فلابد أن تكون هى الأكثر فعالية فى غرس هذا الاستعداد عند الطفل. غير أن هيجل لا يلغى أهلية الأب أو الحاجة إليه للمشاركة فى هذه المهمة، ولاسيما كلما تقدم الطفل فى عمره.

غير أن غرس الاستعداد الأخلاقى عند الطفل لا يكفى، إذ لابد أن تستهدف التربية مستوى أعلى من النمو الأخلاقى، أعنى القدرة على التفكير وعلى اعتناق وترجمة الطابع الكلى للقانون الأخلاقى بطريقة عينية. إذ عندما تتحقق تلك الترجمة بنجاح، أعنى عندما يصبح مضمون القانون واقعة حية فى السلوك - فإن الفرد عندئذ يبلغ حريته؛ «ومن ثم فالغاية النهائية للتربية (الثقافة) هى التحرر، والكفاح من أجل تحرر أعلى، فالثقافة هى الانتقال المطلق من الجوهرية الأخلاقية المباشرة والطبيعة إلى الجوهرية العقلية التى هى فى آن معاً ذاتية على نحو لا متناه، وعلى قدر من الشموخ بحيث تبلغ كلية الصورة. ويمثل هذا التحرر فى الذات الفردية كفاحاً عنيفاً ضد التصرفات الخالصة الذاتية، وضد مباشرة الرغبة، وضد ذاتية الشعور الفارغة، وضد نزوة الهوي» (١٨٧) (٧). ويقوم ذلك على أساس الزعم بأن الفرد يصبح أخلاقياً، وبالتالى، حراً إذا ما سلك فى أفعاله فحسب، لا علي أساس الغريزة والميول الفطرية، بل إذا سلك على نحو عقلانى على أساس المبدأ الكلى، ومن هنا كان للتربية هدفاً سلبياً.. «الارتفاع بالطفل من مستوى الغريزة أو المستوى الطبيعى - وهو مستوى يوجد فيه الأطفال فى البداية - إلى مستوى الوجود القائم بذاته، أعنى الوجود المستقل والشخصية الحرة». (فقرة ١٧٥) وقارن أيضاً (فقرة رقم ٢٠)،. غير أن هذا الهدف يستحيل تحقيقه خارج نطاق المجتمع الأخلاقى، أعنى المجتمع الذى يعتنق المثل العليا ويعيشها فى جميع مجالات حياته. والأسرة عند هيجل هى النموذج الأمثل لهذا المجتمع. وهذا هو السبب الذى جعله يعتبرها - فى المجتمع المدنى- الجذر الأخلاقى للدولة.

ثالثاً: ينبغي على المربى أن يغذى النظام فى الطفل أو القدرة على ضبط النفس، وهذه القدرة هى الشرط الضرورى لغرس العقلانية والسلوك: الأخلاقى. كتب هيجل يقول: «يعتبر النظام أحد العوامل الرئيسية فى التربية، وفحوى النظام تحطيم إرادة الطفل الذاتية، وبالتالى استئصال ذاته الحسية الطبيعية الخالصة» (ملحق للفقرة ١٧٤). والدوافع الطبيعية أو الرغبة، هى قوة تسعى إلى تأكيد نفسها أو إشباع ذاتها بطريقة عمياء دون أى اعتبار لسعادة الفرد العقلية أو صالحه الأخلاقى أو صالح المجتمع بصفة عامة. ومن ثم فإن على الفرد لكى يسود السلوك الأخلاقى أو العقلى أو يسلح نفسه بأكبر قدر من القوة لكبح جماح الدافع الطبيعى أو الرغبة، على أساس الوعد ببلوغ إشباع عقلى أو أخلاقى قيم. وفى أى موقف أخلاقى عينى يتطلب قراراً أو فعلاً فإن الفرد فى العادة يواجه عدداً من الأفضليات المتنافسة توجهها دوافع وميول ورغبات مختلفة. فإذا لم يترو ويقدر قيمة هذه الأفضليات فإن الدافع أو الميل الأقوى هو الذى سيؤكد نفسه لا محالة. ومن ناحية أخرى فربما رأى الفاعل من الناحية النظرية، تفضيلاً معيناً يستحق الإشباع. لكن إذا لم تكن لديه القوة للتحكم فى نفسه فإنه سوف يخضع من جديد للدافع أو الميل الأقوى. وأى لحظة من لحظات القرار تحتاج إلى تقيد وإيمان بالهدف الذى يطرحه العقل ويستحثه، ويوقظ هذا الإيمان - ومضمونه حدس بالكلى - أو بما هو حق وخير، وربما يولد القوة المطلوبة لقهر الدافع والغريزة لكى يتم العمل بمقتضى الكلى. «عندما يبدأ الفكر النظرى فيؤثر فى هذه الدوافع، فإنها تشكل، وتقدر، وتقارن بعضها مع بعض بواسطة وسائل إشباعها ونتائجها.. إلخ. أعنى بالمجموع الكلى للإشباع (وهو السعادة) الذى تحصل عليه. (بهذه الطريقة فإن الفكر يُلبس هذه المادة ثوب العمومية المجردة وبهذه الطريقة الخارجية يطهرها من جفافها ووحشيتها. وهذا النمو لكلية الفكر هو ماله القيمة المطلقة فى التربية».... (فقرة ٢٠ الترجمة العربية ص ١٢٦ - ١٢٧). وبالتالى فإذا كانت الغاية النهائية للتربية هى الحرية، وإذا كانت هذه الغاية تتحقق عندما يعيش الفرد «الكلى» فى سلوكه وأفعاله. فلابد أن ينتج من ذلك

أن على المرء أن يسعى إلى تحرير الطفل من الرضوخ للدوافع الطبيعية وللغريزة وأن يوجه طاقته نحو الكلى، وليست هذه مهمة سهلة، وينبغى علينا ألا نتوقع تحققها: «عن طريق الخير المحض، مادامت الإرادة المباشرة هى بالضبط التى تعمل على الأهواء والنزوات المباشرة لا على المبررات العقلية والتفكير التمثلى. فلو أننا قدمنا مبررات عقلى للأطفال فإننا نترك الباب مفتوحاً أمامهم ليقرروا: هل لهذه المبرارات وزنها أم لا؟ وفى هذه الحالة فإننا نجعل كل شئ يعتمد على أهوائهم، وإذا ما كنا نتحدث عن الأطفال، فإن كلية الأمور وجوهرها تبقى كامنة فى آبائهم. وذلك يعنى أن الأبناء عليهم طاعة والديهم، وإذا لم يغذ الشعور بالتبعية الذى يؤدى إلى اشتياق الأبناء للنمو ليكبروا – إذا لم يغذ فى الأطفال – فسوف يصبحون متطرفين وقحين» (ملحق للفقرة ١٧٤). وهذه الفقرة كلها ترتكز على المبدأ الأرسطى الذى سبق أن ناقشناه والذي يقول إن المرء يصبح صالحاً أو فاضلاً عندما يفعل الأفعال الصالحة أو الفاضلة، وبالتالى فإن الطفل ينبغى أولاً أن يكتسب الاستعداد وأن يتدرب على فن الفعل وفقاً للكلى، ثم عندما تنمو قدرته الفعلية نمواً تاماً، يفكر فى وجوده ويتأمله ويعرف الغاية منه. قد يعترض معترض فيقول مبدأ التربية الأخير الذى ذكرته يوضح تماماً مركز المشكلة وهى إذا ما كانت الأسرة، وهى المؤسسة الاجتماعية الأساسية، موكول لها مهمة تنشئة الطفل عقلياً وأخلاقياً فى الفترة الأولى من تطوره التى يُطلق عليها مُعظم علماء النفس اسم: فترة التكوين للطابع البشرى، وإذا كانت المبادئ الأخلاقية والعقلية – فضلاً عن ذلك – هى المبادئ التى تقوم عليها الدولة، وإذا كان الطفل، أخيراً يقع تحت رحمتها، فكيف يمكن لمثل هذا الطفل أن ينمو ويصبح عقلية ناقدة، وروح تنيرها قوى العقل الكلى والأخلاق؟ هذا النوع من الاعتراض الذى واجهناه بالفعل على أكثر من مناسبة هو فى ماهية مطالبة لنا بأن نبين أن وجهة نظر هيجل فى تربية الطفل هى – إنسانية وعقلية فى آن واحد، أو أنها تؤدى بالفعل إلى نمو الفردية الإنسانية أو الحرية. ومن ثم فلابد لنا أن نتساءل: ما هى المعايير، أو الشروط العقلية للتربية عند هيجل؟ وهذا سؤال هام لأننا إذا استطعنا

أن نبين – على الأقل من حيث المبدأ – أن معنى التربية وغايتها عقلية فإننا بذلك نكون قد حطمنا قوة الاعتراض تماماً.

فى استطاعتنا أن نقول بايجاز إن تصور التربية يكون عقلياً إذا ما كانت.

١ – غاية التربية هى الحرية البشرية.

٢ – الظروف التى تتحقق فيها تؤدى إلى هذه الغاية

وما أود تأكيده هنا هو أن المبدأ الآتى كان فى خلفية تفكير هيجل: «لا يكفى أن تعتنق فى الحياة البشرية مُثلاً علياً رائعة، بل لابد أن تتأكد أنها يمكن أن تتحقق بالفعل فى حياة الناس في فترة تاريخية أن منطقة معينة. وبالتالى إذا ما كانت الأسرة هى المؤسسة الاجتماعية الأساسية التى يتلقى فيها الطفل طابعه الجوهرى فما هى الظروف العقلية التى تجعل التربية ممكنة؟

لابد لنا فى البداية أن نؤكد أن التربية إذا ما كانت عقلية فلابد أن تستهدف تنمية الفردية البشرية، أعنى قدرة الشخص على أن يعيش كموجود يُعين نفسه بنفسه. وفى اعتقادى أن المناقشة السابقة جعلت هذه النقطة واضحة، وينبغى علينا من ثم أن نحصر أنفسنا فيما تبقى من هذه المناقشة فى الظروف التى تجعل التربية ممكنة.

أولاً: تربية الطفل فى الأسرة هى فى نظر هيجل نشاط روحى خالص يساعد فيه الوالدان على تكوين شخصية الطفل وغاية التربية – كما قلت فيما سبق – ليست خارجية بالنسبة لروح الطفل بحيث تحصل فيها الروح على مجموعة من الأفكار أوتكتسب مهارة أو ميلاً معيناً، وإنما بالأحرى داخلية، أعنى أنها تحقق لتلك القوى والإمكانيات التى تشكل ماهية الروح نفسها. ومن ثم فإن الطفل بوصفه فرداً بشرياً ممكناً هو غاية العملية التربوية. وهو الغاية لأنه التجسيد الموضوعى لحب الوالدين أحدهما للأخر. إذ يرى الوالدان لأول مرة اتحاد حبهما وقد تموضع فى الطفل: «فى الطفل تحب الأم والده، كما يحب الأب

زوجته فى طفله، وعلى حين أن وحدتهما كانت فى حالة الملكية موجودة فى شئ خارجى، فإن هذه الوحدة فى حالة أطفالهم توجد فى كيان روحى واحد يحب فيه الوالدان ويحبان» (ملحق للفقرة ١٧٣). غير أن هذه الوحدة هى وحدة فردين: الزوج والزوجة، حيث يوجد يوجد كل منهما كموجود يجدد نفسه، كوجود فى عملية تحقق مستمرة، وهما كذلك على وعى بهذه العلاقة، وبرغبتهما فى تنميتها إلى الأبد. ومن هنا فإذا كان الطفل تموضعاً عينياً لحبهما، فإنه لابد أن يكون مثلاً حياً لهذا الحب، ولا بد أن يعكس فى سلوكه السمات الأساسية لهذه الوحدة: الثقة، والاهتمام بالتعاون، والاحترام المتبادل، والحافز للحرية وهذا هو السبب فى أن هيجل يذهب إلى أن الوالدين يشعران بالحاجة إلى تربيته؛ فهما يرغبان فى رؤية حبهما يتجسد على نحو عينى، وتلك فى الوقت نفسه رغبة فى تربية طفلها [٨]. وهما فى تربيته يغرسان فيه وعيهما الذى أنجزه حبهما. وبعبارة أخرى: ما يتلقاه الطفل أثناء التربية هو الوعى الذى سوف يصبح فيما بعد الوعى الذاتى؛ فهو يتلقى القدرة على التفكير، والتقييم، والحكم، وهو باختصار: يتلقى القدرة على التحديد الذاتى، وهكذا نجد أن الوالدين فى التربية ينقلان إلى أطفالهم أهم ما يمتلكان: إنسانيتهما، أو فن الحياة الحرة. لقد أوضحتُ النقطة السابقة فقط لكى أؤكد أن الطفل فى تربية الأسرة يعامل فى نظر هيجل على أنه غاية فى ذاته، وهو يعامل على هذا النحو أساساً لأن الهدف من التربية هو الحرية: «الأطفال أحرار بالقوة، ولاتجسد حياتهم بطريقة مباشرة سوى هذه الحرية الكامنة، ومن ثم فهم ليسوا أشياء، ولا يمكن أن يتحولوا إلى ملكية سواء لأبائهم أو لغيرهم» (فقرة ١٧٥). وهذه الفقرة تُبين بوضوح أن العلاقة بين الوالدين والطفل ليست علاقة تعاقدية أو قانونية أو مادية، بل أخلاقية. وكما قلت فى القسم الأول من هذا الفصل: إن أساس الأسرة هو رابطة الحب الأخلاقية، وإذا كان الطفل كموجود روحى هو التعبير عن هذا الحب فإنه ينبغى أن ينتج من ذلك أن الطفل لابد أن يعامل بوصفه موجوداً بشرياً ممكناً[٩].

ثانياً: ينبغي على الوالدين فى تربيتهما لطفلهما أن يتخذا موقفاً نهائياً

وقطعياً تجاه الأفكار والقيم والخبرات التى سوف يتعرض لها الطفل أثناء نموه. ويؤكد هيجل أن الوالدين قد يجهلا جانباً - أو يتحيز الجانب - أو قد يتعصبا للون معين من التعليم، يقدمانه لأطفالهما. وهذا هو السبب الذى يُحتم علينا أن ننظر إليهما على أنهما ليسا المرجع النهائى أو السلطة النهائية فى تقرير مضمون التربية أو وسيلتها «للمجتمع المدنى من حيث طابعه بوصفه أسرة كلية، حق وواجب ممارسة الرقابة على التربية والتأثير فيها بمقدار ما تحمل هذه التربية من أثر على قدرة الطفل، وتشكيله لكى يصبح عضواً فى المجتمع، وحق المجتمع المدنى هنا يعلو على ما عند الوالدين من عرضية واتفاق، ولاسيما فى الحالات التى لا تكتمل فيها التربية بالوالدين، بل عن طريق الآخرين»، (فقرة ٢٣٩). ثم يعود هيجل مرة أخرى إلى تأكيد نفس المبدأ فيقول: «يفترض الوالدان - عادة - أن تكون لهم الحرية الكاملة، بل وترتيب كل شئ كما يحلو لهم، فى مسألة التربية، ويأتى التعارض الرئيسى فى أى صورة من صور التربية العامة - عادة من الآباء ؛ فهم الذين يشكون ويصرخون فى المعلمين والمدارس؛ لأن لديهم صورة كريهة عنهم. ومع ذلك للمجتمع الحق فى أن يعمل على مبادئ تختبرها التجربة، ويرغم الآباء أن يرسلوا أبناءهم إلى المدرسة، ،وأن يلحقوا ضد الجدرى وغيره.. إلخ» (ملحق للفقرة ٢٣٩)، ولقد اقتبست هاتين الفقرتين فى شئ من التفصيل لأننى مهتم للغاية أن أبرز أمام المعترضين حساسية هيجل للحاجة إلى أساس عقلى للتربية. حتى على الرغم من أن الأسرة والمدرسة. وبعض المؤسسات الاجتماعية الأخرى هى العامل الحاسم فى تشكيل شخصية الطفل - فإن هذه المؤسسة ليس لها الحق فى القول النهائى فى الكيفية التى يربى بها الطفل. إذ لابد من اختيار المبادئ التربوية التى تقدم؛ ولابد أن نبين أنها مشروعة، أعنى عقلية. وتقوم هذه المقدمة على ما سبق أن دافعنا عنه فى الفقرة السابقة وهو أن الطفل لا يمكن أن يكون ملكاً لشخص أو مؤسسة. وإنما هو يوجد كفاية فى ذاته، أعنى بوصفه فرداً ممكناً.

ولابد أن يسلط ضوء كاشف على تأكيد هيجل لمبادئ التربية؛ لأنها هى

العوامل المشكلة للشخصية البشرية. فالإنسان يشب ليصبح مواطناً صالحاً فى دولة صالحة القوانين. لكن من ذا الذى يقرر ما إذا كانت القوانين صالحة أو سيئة؟ لقد سبقت الإجابة عن هذا السؤال فى الفصول الثلاثة الأولى، وينبغى على هنا أن أشير فحسب إلى أن هيجل عندما يتحدث عن القوانين الصالحة أو الجيدة، يكون فى ذهنه القوانين التى تعمل على تنمية الجانب الخير من الشعب وتطويره والتعبير عن قيمه العليا بوصفه كلاً عضوياً، والتى تصمد أمام تقلبات الاضطرابات التاريخية للأمم. ومع ذلك فوجود القوانين الصالحة أو الجيدة لا يكفى عند هيجل؛ لأنه يمكن جداً لشخص ما أن يكتسب شخصية متسقة مع النظام الأخلاقى القائم دون أن يكون لديه الوعى الذاتى أو التحديد الذاتى. وبعبارة أخرى - فى استطاعتنا أن نشاهد موجوداً بشرياً يعكس قيم المجتمع وآماله بطريقة سلبية تماماً. ويسمى مثل هذا الإنسان عادة بالإنسان «الشكلى»، فهو باختصار مخلوق يأخذ بالإلف والعادة فهو نتاج اجتماعى. إرادته امتداد لإرادة المجتمع. أى أن المجتمع هو الذى يشعر ويحس ويفكر ويعمل من خلاله. غير أن الإنسان الذى يسقط ضحية للإلف والعادة لا يمكن أن يكون حراً: «صحيح أن العادة تقتل الإنسان» أعنى إذا شعر أنه أصبح فى حياته أسيراً لهذه العادة، وإذا ما أصبح مُتلبداً من الناحية الروحية والفيزيقية، وإذا ما اختفى الصدام تماماً بين الوعى الذاتى والنشاط الروحى. ذلك لأن الإنسان لا يكون نشاطاً إيجابياً إلا بمقدار مايظل بعيداً عن الوصول إلى غايته، ويريد أن يطور إمكاناته وأن يشحذ نفسه للصراع لبلوغ هذه الغاية. أما عندما تتحقق هذه الغاية تماماً، فإن النشاط والحيوية يتوقفان. وتكون النتيجة فقدان الاهتمام بالحياة، أى الموت الروحى والجسدى».. (ملحق للفقرة ١٥١). ومن ثم فإن التربية بوصفها نشاطاً ينبغى أن تتم فى جو من التفكير النقدى، والبحث المفتوح، والشعور والوجدان والخيال، باختصار، فى جو يؤدى إلى الوجود الخلاق، والتحقق الذاتى [١٠].

أيمكن أن يكون هناك جو يؤدى إلى تحقيق هذه الغاية أكثر من أن يربى المرء وينفذ إليه: الحب، والثقة، والمشاركة فى البحث الروحى واحترام وجود الاخرين وفرديتهم؟

هوامش الفصل الرابع

(١) ج. ماريتان: «الفلسفة الخلقية» ص ٢٥٩.

(٢) فلسفة الحق فقرة ٤٢.

(٣) نفس المرجع فقرة ٢٣١ وما بعدها و١٢٧ وما بعدها والكتابات اللاهوتية ص ٣٠٢.

(٤) الموسوعة ص ٢٤٦.

(٥) كيلى «المذهب المثالى والسياسة والتاريخ» ص ٢٦٩.

(٦) انظر الفردنورث وايتهد «أهداف التربية» ص ١.

(٧) قارن هيجل هيجل «فلسفة الحق» فقرة ٢٠٩.

(٨) نسق الحياة الأخلاقية وفلسفة الروح الأولى ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٩) لابد أن أقول إن هيجل يتحدث مراراً عن كرامة الطفل وجانبه الإنسانى بوصفه موجوداً بشرياص فرة ١٨٠، وفلسفة التاريخ ص ٢٨٥ وما بعدها.

(١٠) قد يفيد أن تقول إن التربية نفسها نشاط للحب.

الفصل الخامس

التحقق الذاتى بوصفه غاية العمل

قد يقول المعترض: إن المرء يمكن أن يطور شخصية بارعة فى فن الحب، أو التعين الذاتى، أو احترام وجود الآخرين، وقد يُثرى بعض اللحظات الدائمة فى الأسرة، لكن هذا النوع من الحرية- أو هذا البعد للحرية - محدود، وهو ذاتى؛ فهو مقتصر على حياة الأسرة. المشكلة التى كانت فى ذهن هيجل فيما يتعلق بالعلاقة بين الدولة والفرْد هى أن «الفرد» الذى نفترض أنه الأساس، والدعامة الأولى فى بناء الدولة، قد ظل موجوداً مجرداً، وجزءاً من «إرادة» الدولة بوصفها مؤسسة تاريخية. ويستمر المعترض فيقول أن هيجل رفض الحقيقة الأساسية فى الفلسفة السياسية، وهى أن الجسد السياسى (الذى خلط بينه وبين الدولة) هو كل مركب من أجزاء هى نفسها أنواع من الكل، فهو كل مؤلف من كثرة من الكليات، فالدولة عند هيجل ليست سوى أجزاء هى نفسها أجزاء خالصة. أعنى أنها ليست أشخاصاً، وهذه الأجزاء لا تكتسب شخصيتها إلا من حيث طريقة وجودها ورغبتها فى التكامل فى ذات فردية عليا هى الدولة، ثم يتحول إلى سُحب من الذرات تكسوها الشخصية الأصيلة والأخلاق الحقة (وهى عند هيجل الضرورة العقلية) بوصفهم أعضاء، وهم كذلك على نحو فريد فى كل عضوى، أو فى كل عينى هو الدولة. وليس ثمة مجال هنا للحرية، أو الاستقلال الذاتى، وهى التى نكتسبها على مستوى الحرية الاجتماعية كأشخاص فى الجسد السياسى الذى نحن أعضاء فيه، أو كألوان من الكل الفردى تمتلك حقوقها الخاصة داخل الكلى السياسى، وتتجاوزه بفضل ما هو أزلى فيها، مرتبطة بذلك الكل عن طريق علاقات متبادلة خاصة بالعدالة والصداقة المدنية، مطيعة قوانينها؛ لأن ضميرها الشخصى يربط بينها وبين الصالح العام، الذى يعود فيتدفق، أو يُعاد توزيعه بينهم بوصفهم أعضاء فى المجتمع [1]. ولقد اقتبست هذه الفقرة الطويلة من أحد النقاد دون أو أحذف منها شيئاً، لا فقط لأنها تكتشف عن مدى قوة الهجوم وقوة المنطق فى طريقة الاستدلال، بل أيضاً لأنها تضع المعنى النهائى، وكذلك وجود الفردية البشرية فى تصور هيجل للدولة، فى بؤرة واضحة جداً.

وجوهر الاعتراض الذى نواجهه الآن هو القول بأن هيجل جعل المواطن مجرد فرد مجرد، أو موجود بوصفه فرداً جزئياً أو كذرة إنسانية، هو كل، أو شخص بمعنى مجرد وصورى خالص فحسب بل إنه ليتخلص من الفرد حتى بهذا المعنى، ومن ثم يتجاوزه. فهو يوجد فى الأسرة «لا كشخص مستقل، بل بوصفه عضواً» - (فلسفة الحق فقرة ١٥٨)- وقل نفس الشئ - وليست أقوى - فى الدولة» [٢]. وبالتالى فإن ما يسمى بالفرد الذى يوجد وجودٌ عابراً أو كلحظة مستهلكة فى حياة الدولة، لا يدين بحياته - أو أفكاره، ومشاعره، وانفعالاته، وقيمه، ورغباته.. إلخ - لذاته، بل للمؤسسات الاجتماعية والسياسية والقوى التى توجهه، بوعى، لرسالته ولإشباع حياته. فهو يحقق سادته عندما يتكيف مع معايير وقيم الكل الاجتماعى الذى هو جزء منه. ومن ثم فإن المواطن بوصفه جزءاً لا يستطيع فى الواقع، أن يوجد كوجود يحدد نفسه،وبالتالى لا يستطيع أن يزعم أنه يستمتع بحق الأساسى، وهو حق الفردية الإنسانية.

لقد سبق أن رأينا بالفعل أن الفرد (١) - هو موجود يحدد نفسه، موجود يدين بمضمون وجوده، أعنى بحياته، إلى نفسه، ففى فعله، أعنى فى حياته، نجد أن هذا الفعل تخلقه إرادته؛ فهو تعبير عن هذه الإرادة، وهو تموضع لما يراه صواباً أو خيراً أو جميلاً. وفى استطاعتى أن أشرح هذه الفكرة بايجاز فأقول: إن الفرد هو وحدة واعية تحدد ذاتها، وهو وحدة من التفكير، والشعور والفعل، والنتيجة التى تنتج من هذه المقدمة هى حاجة الفرد إلى التحقق الذاتى.

والفرد هو شخص يحقق ذاته، أعنى أنه شخص، فيما يبدو، يعرف، يصنع أى يشكل ذاته وهويته. وبالتالى (أ) فالفرد هو إنسان معين يحدد أهدافه ومطالبه وتطلعاته. ولا يكون فرداً لأنه ببساطة، يمتلك قدرة على تحديد حياته، وإنما هو الذى يحقق وينجز مصمون حياته. (ب) فالفردية مهمة أو عمل، إنها إنجاز، فالمرء لا يولد فرداً، وإنما يولد ولديه إمكانية أن يكون كذلك. وهدف التربية - كما رأينا فى الفصل الرابع - هو تعليم المرء كيف ينمو ويصبح فرداً، أعنى كيف يصبح موجوداً يحدد ذاته. (٢) - الفرد هو شخص يوجد كغاية فى

ذاته. وهو يحترم نفسه ويحترم الآخرين لا كوسائل بل كغايات فى ذاتهم. واحترام المرء لنفسه وللآخرين يعنى هنا صيانة وتدعيم الحقوق والامتيازات التى تكون ماهية الشخصية؛ لأن الشخصية تعنى - كما رأينا - الأهلية لحمل الحقوق أعنى؛ حق الحياة، والإيمان، والترابط، والضمير، والعمل، والسعى وراء السعادة. والنتيجة التى تنتج من هذه السمة الأساسية للفردية هى أثباب الذات، أعنى المطالبة بأن يعترف بك الآخرون أو الدولة، بوصفك فرداً، وبالتالى لو أن فرداً كان شخصاً يطالب ويسعى نحو حقوق معينة مثل تحقيقه لذاته، فإن الآخرين أو الدولة، ينبغى عليهم الاعتراف به كذات حاملة لهذه الحقوق، إذا ينبغى عليهم الاعتراف به لما هو عليه وما ينجزه ، أعنى لابد من تقديره، واحترامه، لإنجازاته كموجود بشرى.

دعنا الآن نتساءل: هل كان هيجل يأخذ مأخذ الجد قيمة الفردية البشرية فى تحليله للدولة ولاسيما مكانة الفرد فى الدولة؟ هل يستطيع المواطن داخل نظامه السياسى أو يوجد كفرد، أعنى ككل داخل الكل..؟ إن المواطن لكى يوجد كفرد داخل الدولة، فإن الحياة العامة والخاصة- أو بعبارة أخرى- الحياة الموضوعية والذاتية، لابد أن تكون تعبيراً عن قيمة أو قانون تخلق إرادته، وإلا فسوف يكون محدداً ومقيداً ومحكوماً إلى حد ما بواسطة «الكل الاجتماعى».

لقد كانت مهمتى فى الفصول السابقة أن أبين أن القانون الذى يحكم الحياة العامة للمواطن فى مجالى السلوك السياسى والأخلاقى تخلقه إرادة الفرد أو الشعب بوصفه متحداً فى الهدف فى التطلعات. وعلى الآن أن أناقش الشروط التى يحقق فيها المواطن ذاته كشخص جزئى أو عينى. وسوف أدافع خلال هذه المناقشة عن قضيتين هما (١) - العضو فى الدولة عند هيجل هو الشخص الجزئى، والطابع الأساسى للجزئية هو العمل أو إشباع الحاجات البشرية الشخصية. (٢) غاية العمل هى التحقق الذاتى.

(١) الإنسان بوصفه شخصاً جزئياً

الموقف الأساسى الذى تصبح فيه الدولة موجودة بالفعل (إلى جانب الأسرة) هو المجتمع المدنى. وحجر الزاوية فى بناء هذا المجتمع هو ما يسميه هيجل بالشخص الجزئى العينى الذى يسعى - كما رأينا فيما سبق - لتحقيق غايته الشخصية الأنانية. هذا المجال السياسى هو نسيج من العلاقات الاقتصادية، لا يرتبط فيه الناس بعضهم إلى بعض كموجودات أخلاقية أو دينية، ولا كأعضاء فى الأسرة، بل كأناس يسعى كل منهم إلى إشباعه الجزئى. والواقع أن ما يجعل الشخص جزئياً عينياً هو أنه حزمة من الرغبات، والاهتمامات والتطلعات، باختصار، هو الحاجات: «لقد كان لدينا فى الحق المجرد: الشخص. وكان لدينا فى دائرة الأخلاق الذاتية: الذات. وكان لدينا فى الأسرة: عضو الأسرة. وفى المجتمع المدنى بصفة عامة لدينا المواطن †Burgher أو البرجوازى-†Bour-gois. وما نجده هنا أمامنا من وجهة نظر الحاجات (قارن إضافة إلى الفقرة رقم ١٢٣) هو الفكرة المركبة التى ندعوها بالإنسان. وها هنا لأول مرة - لأول مرة بحق - سوف نتحدث عن الإنسان بهذا المعنى» (فقرة ١٩٠). وبالتالى فإن المواطن بوصفه عضوا فى الدولة - على العكس مما يدعيه المعترض - ليس مجرد جزء من كيان مجرد. وإنما هو موجود نوعى معين يتركب من لحم، ودم، وعظم. إنه موجود يعى حاجات بطريقة معينة وتعتمد حياته وإشباعها على بلوغه هذه الحاجات.

إن الشخص الجزئى إذا ما ترك لحاله أو بمفرده، فإنه يحاول أن يشبع حاجاته بغض النظر عن وجود الآخرين أو مصالحهم . لكن لما كان الآخرون سيفعلون الشئ ذاته، ولما كانت حاجات الفرد هى فى الأعم الأغلب هوائية، غير مستقرة ، ومن الصعب حدها ، فإن الصدام بين أفراد المجتمع المدنى حتمى الوقوع . وبالتالى فإن القوة، أو الحكومة، لازمة لخلق جو من الانسجام والتعاون. وعلى ذلك فإن كل إنسان سوف يسعى إلى تحقيق غاياته دون اعتراض أو تقويض لمسعى الآخرين: «الجزئية بذاتها، إذا ما أطلق عليها العنان فى كل اتجاه

لاشباع حاجاتها، ونزواتها العارضة - ورغباتها الذاتية - فإنها تدمر نفسها، وتقضى على مفهومها الأساسى فى عملية الاستمتاع هذه. وفى الوقت نفسه فإن اشباع الحاجة يظل عرضياً دائماً سواء أكان هو نفسه، ضرورى أو عرضى، وهو عرضى لأنه يخلق رغبات جديدة بغير نهاية، وهو يعتمد اعتماداً تاماً على الثروة والصدفة الخارجيتين، وهو كذلك محكوم بسيطرة الكلية» (فقرة ١٨٥).

الجزئية عند هيجل قوة ودافع جوهرى فى الطبيعة البشرية فلدى الإنسان كل أنواع الحاجات، والانفعالات الطاغية والخيالات... إلخ. وبها يحدد هوته ويستطيع أن يقول «ملكى» : «الناس على استعداد للعمل فى متابعة ما يهمهم أو ما ينبغى أن يهمهم بوصفه شيئاً يخصهم». فقرة ١٢٣ - ص ٢٢٨ من الترجمة العربية)وإشباع هذه الحاجات هو أساس: ١ - الذاتية. ٢ - السعادة البشرية أو الرخاء. وهذا هو السبب، فميا أعتقد، الذى جعل هيجل ينظر إلى الاشباع الذاتى، أو الرخاء أو السعادة، على أنه حق: وبلوغ هذا الحق هو إشباع وتحقق للجزئية. وعندما قال هيجل إن من حق أى إنسان أن يكون سعيداً، فإنه كان يعنى أن لكل إنسان ذلك الحق المميز الذى لا يمكن التنازل عنه، وهو حق السعى وراء إشباع غاياته الشخصية: هى غايات تعبر عن إرادته على نحو نوعى خاص، وتعبر عن الماهية البشرية الموجودة فى مجتمع معين فى فترة تاريخية معينة. غير أن المرء لا يستطيع أن يسعى لإشباع هذا الحق على نحو هوائى أو دون اعتبار لصالح الآخرين: «إن القول بأن مثل هذه الغاية وحدها هى التى ستظهر على أنها مادة، وهى التى ستتحقق، مثلها مثل وجهة النظرة القائلة إن من الإرادة غايات موضوعية وذاتية تطرد بعضها بالتبادل: هى دجماطيقية فارغة للفهم المجرد..» (١٢٤) ويقوم ذلك على أساس الزعم بأن الإنسان هو ما يفعله: فالمرء يكشف عن وجوده وهويته فى سلوكه، وبالتالى فإن سلك سلوكاً غبياً أو تافهاً، فسوف يكون عندئذ شخصاً غبياً وتافهاً. ومن هنا فإنه لكى يكون للإشباع الذاتى معنى، ولكى يفضى إلى الحرية ينبغى أن يسعى لتحقيق الكلى على نحو عينى»: بيد أن مبدأ الجزئية وهو يطور نفسه إلى شمول كلى Totality

فإنه ينتقل إلى الكلية University . وها هنا فحسب يجد حقيقته، ويبلغ صدقه، ويصل إلى تحققه الايجابى الذى هو جدير به». (فقرة ١٨٦) غير أن امتلاك الكلى ومعرفته والاتجاه إلى ليس عملاً سهلاً، إنه العبء الثقيل الملقى على عاتق الغاية من التربية. وهو، يبدأ كما رأينا فى مرحلة مبكرة من الطفولة وفى جو الأسرة، حيث تغذى النفس الغضة بفن التفكير والشعور وتقييم ما هو حق وصدق وخير... ومن ثم فإن هيجل يرفض تماماً الفكرة التى تقول إن المرء ينجز سعادته بسعيه وراء اهتمامات عشوائية وهوائية، لا فقط مثل هذا المسعى يتعارض مع مطالب الحرية، وإنما لأنه أيضاً يجهل الجانب الأساسى فى الطبيعة البشرية وهو مطلب الإشباع الروحى. غير أن مجال الروح هو الكلى، وينبغى السعى إليه وتحقيقه بما هو كذلك. وينبغى، من ثم، اعتناقه كمبدأ ذاتى، وعندما يتم مثل هذا الاعتناق فعلاً يستطيع الفرد فى هذه الحالة وحدها أن ينجز السعادة التى تجعله إنساناً. وعندما يقول هيجل ذلك فإنه لا يقصد أبداً رد الإنسان فى الدولة إلى آلة كلية مفكرة بحيث يتطابق ما يفعله مع قاعدة عقلية مجردة معينة. إن ما يرغب هيجل فى تأكيده هو أنه فى ميدان المجتمع المدنى الذى يبحث فيه الناس عن غاياتهم الشخصية يكون المرء مؤهلاً للقيام بأى نشاط ألا يكون هذا النشاط ضاراً بخير الآخرين وبرخائهم: «إن كل عضو فى المجتمع المدنى هو غاية نفسه الخاصة. ولا يعنيه شئ غير ذلك. غير أنه لا يستطيع أن يبلغ المجال الذى تقع فيه غاياته بغير الاتصال بالآخرين. ومن ثم فهؤلاء الآخرون هو وسائل لتحقيق غاية هذا العضو الجزئى. غير أن الغاية الجزئية تتخذ صورة الكلية من خلال هذه العلاقة بالاخرين، وهى تتحقق فى نفس الوقت الذى يتحقق فيه رخاء الاخرين وسعادتهم. ومادامت الجزئية مشروطة بالضرورة بالكلية، فإن المجتمع المدنى كلها هى أرض التوسط حيث توجد أدوار حرة لكل طبع وسجية، وكل موهبة، ولكل حادثة ميلاد وضربة حظ. وحيث تتدفق أمواج الانفعالات الطاغية. ولا ينظهما سوى العقل الذى يومض من خلالها. والجزئية المحددة بالكلية هى المعيار الوحيد الذى ينمى بواسطته كل عضو سعادته

الخاصة..» (ملحق للفقرة ١٨٢).

علينا الآن أن نتساءل: ما نوع الحاجات التي يبحث عنها، وينبغي أن يبحث عنها الإنسان؟ الحاجات: حاجات طبيعية وحاجات اجتماعية أو انسانية. إشباع الأولى يضمن سلامة الوجود الفيزيقي وبقاءه. وبلوغ الثانية يحقق الإشباع الإنساني وسلامة هذا الوجود، فالإنسان يشارك الحيوان في ضرورة إشباع الحاجات الأولى؛ وبهذا المعنى فهي محصورة في حدود الجزئي: «حاجات الحيوان وطرق إشباعها، ووسائلها، وهي كلها ذات مجال محدد» (فرة ١٩٠) ومن ناحية أخرى فإن: «الحيوان مقيد بالجزئيات، فلديه غرائزه ووسائل إشباعها، وهي وسائل محدودة ولا يمكن تخطيها، فبعض الحشرات تعيش، مثلاً، عالجة على نوعية معينة من النبات ولبعض الحيوانات مجال أوسع وفي استطاعتها العيش في ضروب مختلفة من المناخ» (ملحق للفقرة ١٩٠) وعلى الرغم من أن الإنسان، من حيث المبدأ خاضع لنفس هذا الحصر، فهو مع ذلك قادر على تجاوزه وتأكيد ذاته كموجود كلي وذلك لسببين:

أولاً: عن طريق مضاعفة الحاجات ووسائل إشباعها.

ثانياً: عن طريق تنويع الحاجات العينية وتقسيمها إلى أجزاء وجوانب منفردة، تتحول بدورها إلى حاجات مختلفة تتجزء وتصبح أكثر تجريداً..» (فقرة ١٩٠).

وعندما تتضاعف الحاجات والوسائل يصبح بالتدريج «المذاق والنفع معياري الحكم» في تحديد الحاجات، وبالتالي «فإن ما يحتاج إلى الاشباع ليس هو الحاجة بل الرأي أو الاعتقاد، وذلك بالضبط هو الرجل المتعلم الذي يحلل العيني إلى جزئياته. ومضاعفة الحاجات نفسها تتضمن مراجعة الرغبة، ذلك لأنه عندما تكون هناك أشياء كثيرة قيد الاستعمال، فإن الإلحاح من أجل الحصول على شئ واحد قد نحتاجه تضعف من قوته، وتلك علامة على أن الحاجة ليست على هذه الدرجة من الإلحاح» (ملحق ١٩٠). وهي علامة على أن العلاقة التي تربط بينالحاجات ووسائل إشباعها قد أصبحت مجردة وكلية، أعني اجتماعية: «وهذه

السمة المجردة الكلية هى سمة يعترف بها بعضنا لبغض، وهى اللحظة التى تجعل الحاجات ووسائل إشباعها عينية (أى اجتماعية) بعد أن كانت مجردة ومعزولة» (فقرة ١٩٢). فكيف يحدث ذلك؟ إننى عندما أسعى إلى تحقيق غايات، فإننى أفعل ذلك واضعاً فى اعتبارى وجود الآخرين ومصالحهم، فحاجاتى وما على أن أقدمه تتشابك مع حاجات الآخرين وما يقدمونه: «فأنا اكتسب من الآخرين وسائل الإشباع، ولابد بالتالى أن أقبل وجهات انظرهم، لكننى مضطر فى الوقت ذاته أن استحدث وسائل لإشباع الآخرين، وكل منا يتصرف بطريقة تعود على الآخر بالنفع ولا تعود عليه بالضرر، وبذلك يتحد الجميع فى شكل وحدة متماسكة. وإلى هذا الحد يتحول ما هو خاص ليصبح شيئاً اجتماعياً» (ملحق ١٩٢).

لكننا عندما نتحدث عن الحاجات الاجتماعية لا نعنى فقط تلك الحاجات التى تؤدى إلى الأمان الفيزيقى وصالح الفرد، بل نقصد أيضاً الحاجات الذهنية: تلك الحاجات الخاصة بالإنسان كحاجات الذهن أو الروح. ونظراً للسمة الكلية لهذه الحاجات الأخيرة، فإنها أكثر تفوقاً وترجيحاً: «مادامت الحاجات الاجتماعية تمثل همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أوالمباشرة، وبين الحاجات الذهنية التى تظهرها الأفكار– فإن الحاجات من النوع الأخير هى التى تكون لها الغلبة بسبب كليتها. وعلى ذلك فإن هذه اللحظة الاجتماعية تحمل فى جوفها مظهر التحرر» (فقرة ١٩٤) ومعنى ذلك أن الشخص كلما كان أكثر جزئية فى مشاركته للحياة الاجتماعية انغمس فى ثقافة مجتمعه وأسهم فى حيوية هذه الثقافة وفى ثرائها، وأصبح حراً أكثر. وماذاك إلا تطبيق للقاعدة الأساسية التى تقول إن الإنسان حيوان اجتماعى سياسى. وبالتالى فإن الانسحاب من المجتمع – والمجتمع الإنسانى يظهر فى وسط ثقافى معين – يشكل عائقاً وقصراً لبلوغ الحرية. وهذا ما جعل هيجل ينتقد فكرة «روسو» عن الحياة «الطبيعية» أو البسيطة. كتب يقول: «لقد ظهرت فكرة تقول: إنه فيما يتعلق بحاجات الإنسان فقد كان يعيش فى حرية فيما يسمى باسم «الحالة الطبيعية» التى يفترض أن

حاجاته كانت فيها قاصرة على ما يعرف بالضرورات الطبيعية البسيطة، بحيث لم يكن يحتاج لإشباعها إلا إلى وسائل تقدمها له أحداث الطبيعة وعلى نحو مباشر. غير أن مثل هذه الفكرة لا تضع فى اعتبارها لحظة التحرر الكامنة فى العمل» (المرجع السابق) غير أن هذه الفكرة أحادية الجانب كما أنها خاطئة أولاً؛ لأنها لا تضع فى حسابها حقيقة هامة هى أن الإنسان صانع وعامل بصفة جوهرية إلى جانب كونه حيواناً عاقلاً سياسياً واجتماعياً. وهذا الإنسان الصانع - على نحو ما سنرى الان- الأشياء فقط، وإنما هو يصنع نفسه، وبالفعل هو يصنع نفسه عندما يصنع الأشياء. ويعتمد نوع الذات التى يصنعها على نوع الأشياء التى يصنعها. ثانياً؛ لو أن الإنسان انسحب من المجتمع وعاد إلى ما يسمى حالة الطبيعة فإنه لابد أن يرتد بنفسه إلى مرتبة الحيوان: «لأن الاقتصار على الحاجات المادية المحضة بما هى كذلك، وإشباعها المباشر، لابد أن تكون ببساطة هى تلك الحالة التى ينغمس فيها الروحى داخل ما هى طبيعى، وبالتالى هى حالة الوحشية واللاحرية، فى حين أن الحرية لا توجد إلا فى انعكاس الروح على نفسها، وفى تمايزها عن الطبيعة، وفى انعكاسها فى الطبيعة» (فقرة ١٩٤). ومع ذلك فإن هيجل يحذرنا: «سوف يقع المرء فى خطأ فادح إن أخضع كل قواه ومواهبه لما نسميه بالحاجات الاجتماعية؛ إذ كما بين النظام الاقتصادى الحديث بوضوح - فإن المجتمع يستطيع أن ينتج جميع أنواع الموضوعات التى وإن تكن جذابة وتثير رغبات الفرد وذوقه، فإنها قد لا تكوون ضرورية لإشباعه الحقيقى» «وعندما تتجه الظروف الاجتماعية إلى التعدد، وتتجه الحاجات إلى أن تتفرغ وتتشعب على نحو لا حد له، وكذلك الوسائل والاستمتاع، عندئذ يظهر الترف، وتلك عملية ليس لها حدود كيفية» (فقرة ١٩٥) عندما يتطرف المجتمع فى إنتاجه وتأكيده للترف يظهر إلى خلق طبقة لاتستطيع شراء هذه الألوان من الترف، ومن ثم يخلق أساساً للسخط الاجتماعى. وهذا الاتجاه هو يقيناً اتجاه لا أخلاقى - ويشير هيجل ههنا إلى ظهور ديوجنس Diogenes والمدرسة الكلبية فى أثينا فى القرن الرابع قبل الميلاد كرد فعل نقدى للإسراف وللطريقة التى كان يعيش

بها علية القوم فى أثينا فى ذلك الوقت. وملاحظته ذات دلالة فيما اعتقد، ولما كانت ذات مدلول خاص على حياتنا المعاصرة فسوف أقتبسها بكاملها: «لم يكن نمط الحياة عند المدرسة الكلبية Cynicism† التى اعتنقها ديوجنس أكثر من نتاج للحياة الاجتماعية الأثينية، وما كان يحددها هو طريقة التفكير التى كانت طريقته كلها احتجاجاً عليه. ومن ثم فهى لم تكن لها، لقد كانت هى نفسها نتاج فظ للترف، فعندما يبلغ الترف أوجه، فإن الكرب والفساد يصلان بالمثل إلى حدهما الأقصى، وفى مثل هذه الظروف تكون المدرسة الكلابية ثمرة لمعارضة الرقة والصفاء ..» (ملحق للفقرة ١٩٥).

(٢) التحقق الذاتى بوصفه غاية العمل

كتب هيجل يقول: «طريقة الحصول على الوسيلة الجزئية المناسبة لحاجتنا الجزئية المماثلة هى العمل، فعن طريق العمل تتكيف المعدة الخام التى تزودنا بها الطبيعة على نحو مباشر. تتكيف بطريقة نوعية خاصة تناسب هذه الأعداد الهائلة من غايات العمليات المتنوعة». (فقرة ١٩٦) وفى هذا النشاط يضفى الإنسان قيمة على الوسائل أى العمل وبالتالى على انتاج العمل. ومن ثم فإن الإنسان سواء فيما يعمل أو يستهلك: «يهتم أساساً بما ينتجه البشر، ولهذا ترانا نقول إأن منتجات الجهد البشرى هى التى يستهلكها الإنسان» (فقرة ١٩٦). والمجال الذى يتم فيه هذا الجهد ثم هذا الاستهلاك هو المجتمع المدنى، وهو المجال الذى يواجه فيه الإنسان رفيقه الإنسان كموجود اقتصادى. وفى هذا المجال يحقق الإنسان ذاته كشخص جزئى، كحيوان عامل «لقد استطاع الإنسان أن يحصل على وسائل لإشباع حاجاته بعرق جبينه وكد ساعديه» (ملحق للفقرة ١٩٦).

وسيكون من الصواب تماماً ان نقول هنا إن الإنسان عند هيجل يتجه نحو العمل، أو محكوم عليه بالعمل، وهو ينجز سعادته الحقة كشخص جزئى من خلال تحققه لنداء حياته ولرسالته فى الحياة، ومن خلال ترقية وجوده ورفاهيته ورفاهية

المجتمع بصفة عامة. ويؤكد هيجل مراراً وضرورة أن يكون المرء خبيراً في نشاط واحد أساسي لتحقيق الجزئية» (قارن فقرة ١٣ وملحق ١٨٩، ٢٩٧) ولقد أوضح هيجل هذه النقطة في «المنطق الصغير» حيث يقول: «الخلق ضروري للسلوك، والرجل ذو الخلق رجل مفهوم، فهو قد حدد لنفسه أهدافاً واضحة يسعى إلى تحقيقها دون أن يحيد أو ينحرف عنها. وذلك لأن من يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم – كما يقول جوته †Goethe– أن يتعلم كيف يحدد نفسه. أما من يود، على العكس، أن يفعل كل شيء، فإنه لن يفعل شيئاً، ذلك لأن العالم مليء بكثير جداً من الأمور التي تثير الاهتمام: كالشعر الإسباني، والكيمياء، والسياسة، والموسيقى.. إلخ، فهي كلها ممتعة. وإذا ما شغل المرء نفسه لمتعتها فلا غبار عليه. لكن من يريد تحقيق عمل معين لا مندوحة له عن أن يلتزم بنقطة محددة؛ حتى لا يوزع جهده في اتجاهات شتى. ونجد كذلك أنه من المهم في أية مهنة السير على خطى الفهم (*). هذه الفقرة جديرة بملاحظتين: ١ – هناك في الإنسان حفز يدفعه إلى أن يكون شخصاً جزئياً مع هوية خاصة تختلف بطريقة فريدة عن هوية أي إنسان آخر. وبعبارة أخرى: هناك رغبة دفينة في الإنسان ليكون شخصاً ما، ولأن يعترف به على نحو ما هو عليه. وهذا الحافز هو أساس الذاتية والاشباع الذاتي. ٢ – والدافع إلى الجزئية هو أيضاً دافع إلى الوجود بالفعل، فالإنسان – كما أشرت فيما سبق – ليس معطى بالميلاد على هيئة نتاج تام ومكتمل، بل كمجموعة من القوى والامكانات التي تنتظر التحقيق. لقد نصحنا البعض منذ فترة مضت أن نكون أنفسنا، وأنا لا أكون نفسي إلا عندما أحقق بالفعل إمكاناتي التي أملكها، لا فقط كطبيعة إنسانية كلية، بل أيضاً كطبيعة جزئية خاصة، وأنا أحقق نفسي عندما أعمل، وأنجز ما يوجد داخل قدراتي كإمكان، وعندما يظل هذا الامكان كامناً في وجودي المعطى فإنني أفتقر

(*) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» المجلد الأول ص ٢١٤ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.

إلى الوجود الفعلى، ومن ثم إلى الاتزان الداخلى والاشباع الذى كنت أتوق إليه بوصفى موجوداً بشرياً، فعندما أظل كموجود بشرى على مستوى الإمكان، فإننى أظل «فارغاً» ومن ثم أتخبط فى جميع محاولاتى. ومن هنا فإن التحقق الذاتى هو نشاط الانجاز، لكن هذا النشاط غير المعطى، وبالتالى فإن التحقق الذاتى يستلزم سمة أخرى هى الاكتشاف الذاتى ومن ثم يحتاج إلى التربية. ينبغى على المرء أن يعرف أى نوع من الوجود هو، وأى فعل يستطيع أن يفعل، أعنى: عليه أن يعرف قوته وضعفه، رغباته وأهواءه، واهتماماته وينبغى عليه أن يعرف كذلك بيئته الاجتماعية، وعمل الامكانات التى ينسجم مع ميوله؛ لأن النشاط - كما رأينا فيما سبق - لا يكون بشرياً وجديراً بأن نسعى إليه إلا بمقدار ما يكون اجتماعياً فى طابعه. والإنسان بغض النظر عن الدور الذى يلعبه فى حياته هو - كما يقول هيجل - ابن عصره وربيب زمانه. وقيمة ما يفعله حتى إذا ما كان تقديره لنفسه أو كرامته كشخص ، يتضمن وجود مجتمع بشرى يفهم إنتاجه ويقدره.

وعلى حين أن التربية فى البيت وفى المدرسة تهدف إلى تغذية الطفل بالخلق وغرس الجوانب الأخلاقية والعقلية فى ذهنه، أو أنها تهدف - بعبارة هيجل - «إلى جعل الطفل وجوداً من أجل ذاته بالفعل بعد أن كان وجوداً بالقوة» - فإن التربية العملية التى تحدث فى المجتمع المدنى تستهدف تغذية الطفل بالمهارة، ورسالة الحياة التى يستطيع الفرد من خلالها أن يحقق ذاته بالفعل كفرد جزئى. يقول: «تعتمد التربية العملية المكتسبة من خلال العمل على الحاجة التى تكرر بطريقة آلية لعمل شئ ما، وعلى عادة الانشغال عموماً، وهى تقوم ثانياً، على التكيف الدقيق لنشاط المرء، لا تبعاً للطبيعة التى تشتغل عليها فقط، وإنما أيضاً على متعة عمل الاخرين بصفة خاصة، ثم هى تعتمد أخيراً على عادة يخلقها هذا النظام، وهى النشاط الموضوعى والاستعدادات المعترف بها على نحو كلى» (فقرة ١٩٧). وفى إعتقادى أنه من المهم إبراز هذه الفقرة لا فقط لأنها توضح إيمان هيجل الراسخ بأن فى الإنسان تكمن الحاجة (١) - إلى العمل والإنتاج (٢)-

وإلى تعلم مهارة طبقاً لمبادئ عقلية وليكون متمرساً فى هذه المهارة - وإنما بسبب أنها تبين بصفة خاصة أن المرء يبلغ سعادته الحقيقة من خلال العمل. وبعبارة أخرى: مجال العمل هو مجال الحرية البشرية، فالعمل أو النشاط الخاص به هو نشاط التحرر البشرى، لا لقتل الوقت بل كوسيلة لكسب العيش من أجل البقاء . ولقد أوضح هيجل هذه النقطة تماماً فى الملحق على الفقرة ١٩٧ : «الإنسان البدائى كسول، وهو يتميز عن الإنسان المتحضر بغبائه الوراثى. والتربية العملية هى بالضبط التربية من أجل أن يكون الإنسان مشغولاً ولديه هذه العادة. والإنسان الأخرق يحدث باستمرار نتائج لم يكن يقصدها ؛ فهو ليس سيد عمله. أما العامل الماهر فيمكن أن يقال عنه - من ناحية أخرى - إنه الإنسان الذى يقوم بعمل ما ينبغى أن يكون، وهو الذى يصيب المرمى دون أن يرتجف» وبعبارة أخرى: الإنسان المتحضر ينجز عمله مع فهم لما يعلم وللسبب الذى من أجل يعمل: «ولقد كان الفهم كذلك عنصراً من عناصر المران والخبرة، فالرجل المحنك لا يقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة، وإنما هو يدرك الأشياء فى خصائصها المحددة، بينما نجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يسقر على حال، وكثيراً ما يضيق صدره حتى يصل إلى فهم محدد للموضوع الذى يناقشه، أو حين تقع عيناه على نقطة محددة فى المشكلة المطروحة أمامه»(*).

وهذا الإدراك أو هذا الفهم شرط ضرورى لبلوغ الجزئية، وبالتالى لبوغ السعادة، إذ بدونه لا يستطيع المرء كما قال «جوته»- «أن يجمع كل طاقته» ويسيطر على انفعالاته ودوافعه ويعمل على أساس أنه يطرح أمامه غاية أو هدفاً. غير أن وضع الغاية- أعنى الغاية التى يقول أساسها فى الكلى - هو أساس السعادة الحقيقة، وعندما يصبح هذا الكلى المبدأ الحى للذاتية وللتفكير وللشعور والإرادة والفعل - فى هذه الحالة وحدها يمكن للمرء أن يكون حراً، بل متحرراً

(*) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» المجلد الأول ص ٢١٤ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.

من عبودية الدافع أو الانفعال، ويستطيع أن يحقق ذاته تحت شرطى العقلانية والكلية. ويؤمن هيجل - مثل أرسطو - أن السعادة ليست شعوراً عابراً أو مؤقتاً أو مجرد تجربة، بل هى كيف للفعل وللإنسان ككل بوصفه موجودا خلاقاً ومبدعاً، بوصفه موجوداً يعمل بناء على مبدأ ويعيش لتحقيق غاية. كتب هيجل يقول: «فى السعادة أن يكون للفكر - بالفعل- السيطرة على القوة الطبيعية للدوافع، وما دام المفكر لا يقنع بالعابر، بل يطلب السعادة ككل. وهذا المطلب يرتبط بالتربية التى ينبغى عليها أن تدافع عن الكلى». (ملحق للفقرة ٢٠). ومن ثم فإن هدف التربية العملية ليس - ببساطة - اكتساب مهارة لانجاز مهمة معينة فى المجتمع ، أو لخدمة الدولة، بل لخلق الظروف التى يستطيع فيها الشخص أن ينمو فى الحياة البشرية؛ فليس اكتساب المهارة إلا وسيلة أو إطار يستطيع المرء بداخله أن يتعلم كيف يكون وجوداً يحقق ذاته، وعندما يحقق الشخص ذاته فإنه يستطيع فى هذا الحالة وحدها أن يكون منتجاً على المستوى البشرى.

٣ - ظروف العمل وشروطه

علينا الآن أن نبحث الظروف التى يستطيع فيها المواطن أن يحقق ذاته كفرد جزئى، وهذا البحث هام لسببين: ١ - أنه يلقى المزيد من الضوء على فكرة هيجل عن العمل. ٢ - يساعدنا على أن نفهم تهمة المعترض بأن المواطن عند هيجل يظل شخصاً مجرداً أو جزءاً من الدولة، وهو بالتالى لا يستطيع أن يوجد ككل يعين نفسه. إذا لو كان المواطن يشكل فى حياته بوصفه جزئياً، أعنى بوصفه موجوداً يعتمد على غيره، فإنه فى هذه الحالة لن يستطيع أن يختار رسالته فى الحياة؛ فسوف يظل تحت رحمة البنية الاقتصادية التى تخدم الغاية العليا من الدولة. والسؤال الذى ينبغى علينا الآن أن نطرحه هو: هل يسمح هيجل للدولة بإطار اقتصادى، أو جو اقتصادى، للمواطن أن يختار بداخله رسالته فى الحياة وأن يحقق ذاته كشخص جزئى؟

إن السمة الأساسية فى الحياة الاقتصادية الحديثة هى المضاعفة والتعقيد غير العادى للحاجات البشرية ووسائل إشباعها، أعنى: «العمل». فهذه الحياة نظام معقد من العلاقات التى يعتمد فيها الناس على بعضهم فى عملهم وفى الموضوات التى يحتاجون إليها كما يعيشون ويحققون أنفسهم كأفراد. والعنصر الكلى والموضوعى فى النظام: «يكمن فى عملية التجريد التى تسبب تقسيم الحاجات والوسائل وتفرغها، كما تسبب أيضاً تقسيم الانتاج الذى يؤدى إلى ظهور تقسيم العمل» (فقرة ١٩٨) ويبدأ هيجل هنا من المجتمع المدنى الذى يسعى فيه كل إنسان، مستقلاً عن الآخرين، باحثاً عن مصالحه الخاصة وإشباعه الذاتى. إنه يبدأ – بعبارة أخرى – من ضرورة الحرية الاقتصادية وينفى أن يكون النظام الاقتصادى فى الدولة انعكاساً لحاجات الناس من ناحية، وللوسائل التى يختارونها لإشباع هذه الحاجات من ناحية أخرى. وتقسيم العلم وتوزيع المزايا والفرص الاقتصادية يجب أن يحدده ما يرغب فيه الناس كأشخاص جزئيين، والمصادر الطبيعية المتاحة بين أيديهم والسوائل التقنية التى تستغل هذه المصادر من أجل إشباعهم، فالنظام الاقتصادى فى الدولة الحديثة ينبغى عند هيجل أن يعكس – كما سنرى بعد قليل – الإرادة الاقتصادية للشعب(*).

وعندما يتم تقسيم العمل «يصبح عمل الفرد أقل تعقيداً، ومن ثم تزداد مهارته فى الجانب المتعلق بوظيفته مثلما يزداد إنتاجه فى الوقت ذاته تكتمل عملية تجريد مهارة الأفراد ووسائل الانتاج عن مهارة فرد آخر، وتجعل اعتماد الناس بعضهم على بعض، وكذلك علاقاتهم المتبادلة فى إشباع حاجاتهم الأخرى عملية ضرورية» (١٩٨). وفى هذا التعاون فى العمل والاعتماد المتبادل لإشباع الحاجات الذاتية أو بحث الفرد عن ذاته: «يتحول السعى للإشباع الذاتى الأنانى إلى مساهمة فى إشباع حاجات كل إنسان آخر، أعنى أنه عن طريق التقدم

(*) كتب هيجل في «فلسفة التاريخ» يقول: «إن الحرية الحقيقية» تتطلب حرية التجارة والحرف، والسماح لكل فرد باستخدام قدراته بلا قيود» ص ٤٤٨.

الجدلى يتحول السعى الذاتى الأنانى إلى توسط للجزئى من خلال الكلى. وهذه الحركة الجدلية تجعل كل فرد عندما يربح وينتج ويستمتع لحسابه الخاص فإنه فى الوقت ذاته ينتج ويربح لمتعة كل فرد آخر، والضرورة التى تفرض ذلك تضرب بجذورها فى الاعتماد المتبادل المعقد لكل فرد على الكل، وهى الآن تبرز نفسها لكل فرد بوصفها الثروة الكلية الدائمة (أنظر فرة ١٧٠) التى تعطى لكل فرد فرصة للمشاركة، بفضل ممارسته لثقافته ومهارته، وبلتالى تعطيه ضماناً لحياته فى حين أن ما ربحه على هذا النحو بواسطة عمله يؤكد الثروة العامة ويزيدها. (فقرة ١٩٩) فالمجتمع المدنى من المنظور الاقتصادى، إذن، هو مجال يعتمد :

١ – على رأس المال.

٢ – امكان العمل والانتاج. فرأس المال ليس نتيجة للجهود الفردية أو جهد مجموعة خاصة فى المجتمع، وإنما هو بالأحرى التعاونى للمجتمع بوصفه كلاً عضوياً. ومن ثم فإن رأس المال، بما هو كذلك، له طابع اجتماعى. وهذا هو السبب فى أنه يزودنا بوسط يستطع فيه كل مواطن أن يعمل ويحقق حاجاته كفرد جزئى. غير أن الفرصة الاقتصادية للشخص يحددها عدد من العوامل: «من ناحية ثرائه غير المكتسب (رأسماله) ومن ناحية أخرى مهارته. وهذه بدورها تعتمد لا على رأسماله فقط، وإنما تعتمد كذلك على ظروف عرضية، يؤدى تنوعها إلى إبراز الفوارق فى تطور الخصائص الطبيعية والجسمية والذهنية التى هى فى الأصل متفاوتة» (فقرة ٢٠٠) ونحن نجد أن هيجل كان حريصاً فى هذه الفقرة على تأكيد جانب الجزئية بوصفه الشرط الضرورى للتحقق الذاتى. ويقوم ذلك على أساس افتراض أن الناس يختلفون فى قواهم ومواهبهم الجسمية والذهنية، فهم أشخاص جزئيون، وكل إنسان هو عالم فريد من الأفكار والعواطف، والاهتمامات، والرغبات، الآمال، والعادات والمشكلات. كتب هيجل يقول: «الناس غير متساويين بالطبيعة، حيث توجد اللامساواة فى قلب الطبيعة، وحتى الجزئية – فى المجتمع المدنى – لا يلغى هذه اللامساواة الطبيعية، وإنما يثبتها من جانب الروح. ويضيف إليها اللامساواة فى المهارة ومصادر الثروة، بل

وفى الثقافة العقلية والأخلاقية. وفى مقابل هذا الحق نجد مطلب المساواة وهو مطلب أحمق ينادى به «الفهم» الذى يأخذ بالمساواة المجردة، وما ينبغى أن يكون، ويظن أنها أمور واقعية وعقلية» (فقرة ٢٠٠) فحق الذات فى أن تحقق نفسها هو نفسه حق الإشباع الشخصى أو السعادة بوصف الذات فرداً جزئياً وبوصفها هذا الجسد العاقل أو ذلك. وجزئيتى التى هى حزمة فريدة من الانفعالات والأفكار والعادات .. إلخ. التى تحدد تفرد طابعى وشخصيتى، تبقى مجردة – والواقع أنها تبقى مستحيلة – خارج السياق الاجتماعى. فهى تبرز نفسها فى الأفكار والقيم التى أسير عليها فى فعلى، وفى السلوك السياسى الذى أعتنقه، وفى رسالة الحياة التى من خلالها أصبح مواطناً فى المجتمع. وهكذا فإن الشخص الجزئى يعنى أن يشغل مكاناً معيناً وأن يفترض دوراً معيناً، أو أن يستمتع بحقوق وواجبات معينة فى البنية الاجتماعية التى تشكل قلب الدولة.

ولكن المجتمع ينقسم ثلاث طبقات: طبقة الزراع، طبقة التجار أو الحرفين، والطبقة الحاكمة. وهذا التقسيم يحدثه- كما رأينا – تقسيم العمل، أى أنواع الحاجات التى نسعى إليها ووسائل إشباع هذه الحاجات من ناحية، كما أشار تيلور Taylor بحق «يحدثه أسلوب الحياة ومن ثم القيم» التى يؤمن بها الناس الذين يشكلون هذه الطبقات، من ناحية أخرى» [8]،، وهكذا نجد أن الشخص الجزئى هو مواطن ينبغى أن ينتمى إلى طبقة اجتماعية: «هو إنسان يحقق نفسه عندما يصبح شيئاً محدداً فحسب، أعنى شيئاً جزئياً بطريقة نوعية خاصة. وهذا يعنى أن يحصر نفسه تماماً إلى مجال جزئى واحد من مجال الحاجة» (فقرة ٢٠٧) والانتماء إلى مثل هذه الفئة لابد أن يعنى الالتزام برسالة معينة من خلالها يميز الشخص نفسه كفرد فريد لا نظير له. وأنا أؤكد ذلك لأنك تجد هيجل فى أى مكان يحبذ نظاماً صارماً من الطبقات. أو أنه يحدد قيمة وكرامة الإنسان على أساس عضويته فى طبقة معينة، وها هو يقول بوضوح: «التساؤل عن الطبقة الجزئية الخاصة التى ينتمى إليها الفرد يخضع فى إجابته لتأثيرات شتى: قدرته الطبيعية ومولده واعتبارات أخرى على الرغم من أن العوامل الأساسية

والنهائية التى تحدد هذا الانتماء هى الرأى الذاتى وإرادة الفرد الحرة التى تظفر فى هذه الدوائرة بحقها وجدارتها وكرامتها». (فقرة ٢٠٦). فمفهوم الطبقة الاجتماعية عند هيجل، إذن، هو مفهوم دينامى، فكل طبقة تشكل مجالاً للنشاط البشرى والانتاج والابداع، ومجال الفعل الذى يستطيع فيه المواطن أن يسعى نحو فكرة أو غرض ويوحد بينه وبين نفسه فى حياته «لكن عندما يأخذ النظام الموضوعى بالجزئية الذاتية ويتوافق معها، ويسمح فى الوقت ذاته بحقوقها - عندئذ تصبح المبدأ المحرك للمجتمع المدنى كله، لتطور النشاط العقلى والجدارة والكرامة أيضاً». (فقرة ٢٠٦) وبالتالى فإن المبدأ الأساسى للمجتمع المدنى بوصفه مجالاً للنشاط الاقتصادى هو إرادة الشعب، وفى هذا المجال لا يكون المرء حراً، ولا يمكن له أن يكون حراً، إذا ما كان النظام الذى يعمل بداخله لا يعبر عن إردته. وهذا ما يعيه هيجل عندما قال: «الواقع فى الاعتراف بحق ما يظهره العقل من ضـرورة فى المجتمع المدنى والدولة، وتأثره فى الوقت نفسه بالإرادة الحرة - هذا الاعتراف الدقيق لما يسمى فى لغة الناس شائعة بالحرية» (نفس الفقرة).

لكن كيف يمكن للنظام الموضوعى أن يأخذ بالجزئية الذاتية، وبالتالى الحرية الفردية- هكذا أتخيل اعتراضاً جديداً من المعترض - إذا كان هذا النظام فى جوهره لا يكترث بإرادة المواطن بوصفه شخصاً جزئياً..؟ ونحن قد نسلم من أجل مناقشة البرهان أن الإنسان شرط ضرورى من أجل وجود الحرية البشرية، غير أن هذا الشرط من وجهة نظر هيجل يعلو على إرادة أو رخاء الشخص الجزئى. فهل تمثل هذه القوانين سلطة الكلى، أو ربما دهاء العقل بطريقتها الخاصة، لجعل الكلى يتحقق فى الدولة الحديثة..؟[١٠] العمل، أو الحياة لكل مواطن، يبقى عند هيجل إمكان، ويعتمد هذا الإمكان على الظروف الاقتصادية بكل ما فيها من عرضية، وأهواء، وضعف، وزلات بشرية، وعلى ذلك فإذا ما مد المجتمع البشرى، أى عندما يوسع، فى عدد السكان والانتاج، فلابد بالضرورة- أن يزداد الربح ورأس المال، لكن لابد أن يزداد الفقر أيضاً. ومعنى أن تكون فقيراً

هو أن تحرم من حق الذاتية الجزئية. قد يقال: الواقع أن الفقر نتيجة ضرورية لوجهة نظر هيجل عن المجتمع المدنى والاقتصاد السياسى، فعلى الرغم من أن هيجل اهتم به بشكل مكثف، فقد عجز عن تزويدها بحل كامل وكاف لها. وهذا العجز عن تزويدنا بمثل هذا الحل هو إشارة واضحة لعجز الشخص الجزئى فى مواجهة النظام الاقتصادى المفروض عليه، بدلاً من أن يكون إنعكاساً لإرادة الشعب فى محاولته للعمل وإشباع حاجاته كيما يصل إلى التحقق الذاتى. وهكذا فإن المواطن يبقى عند هيجل من حيث المبدأ على الأقل - فى التخطيط السياسى- معتمداً على غيره، أعنى جزءاً، ومن ثم فرداً مجرداً.

لكن هل يبقى المواطن فى تخطيط هيجل مفتقراً إلى غيره عاجزاً، أو غير مكترث، فى مواجهة نظام اقتصادى مجرد..؟ وهل أخفق هيجل فى تقديم حل لمشكلة الفقر أو حتى وسائل للتعامل معه تنسق مع مثله السياسى الأعلى وهو الحرية؟ جوابى عن السؤالين بالنفى. وسوف أذهب فى دفاعى إلى أنه على الرغم من أن الفقر فى نظرية هيجل عن الدولة يظل إمكاناً يمكن أن يتحقق بواسطة قوى تجريبية وعرضية - فإن هذا الإمكان يمكن كبح جمحه، وبصفة أساسية، لأن القوانين التى تحكم المواطنين على مستوى المجتمع المدنى والدولة فى آن واحد، تصب بجذورهافى نهاية التحليل، فى إرادة الشعب ككل. والدولة التى يدعو إليها هيجل هى، من منظور اقتصادى دولة ذات رخاء.

ويعترف هيجل أن النظام الاقتصادى فى الدولة الحديثة قد أفسدته العرضية والنزوة والهوى: «تظل حياة كل شخص ورفاهيته، فى نظام الحاجات، إمكانية مرهون تحققها الفعلى بمواهبه الخاصة ونزواته بقدر ما هو مرهون بنظام الحاجات الموضوعى» (فقرة ٢٣٠). وبالتالى فإن فرص العمل أمام المواطن لا هى محددة سلفاً، ولا هى مضمونة آلياً، ولا منظمة على المستوى الشخصى. فالبحث عن عمل مهمة، أما ما يعمله المرء، وكيف يعمله، وكيف يضمن هذا العمل ويدعمه، فذلك كله مسؤولية كل عضو فى المجتمع المدنى، وتتسق هذه المقدمة مع مبدأ الجزئية الذى يعتنق الإنسان طبقاً له خطاً لرسالته فى الحياة على أساس اتخاذ قرار واع

مترو بطريقة يحقق بها إمكاناته كفرد. وهذا هو السبب فى إصرار هيجل على أن واجب الدولة فى المجال الاقتصادى تقديم إمكان العمل لأى انسان وضمانه فحسب. ويتحدد هذا الإمكان بالطبع، من حيث ثراه ومداه، حى الموارد الطبيعية والمادية والسياسية للأمة ككل. لكن مادام ما يحدث فى هذا المجال مشروط بكفاءة الشعب – مواهبه الذهنية، والمادية والاجتماعية وبحالة الفرص الاقتصادية الموجودة، فإنه من الممكن جداً تجاهل بعض الأشخاص أو ظلمهم. غير أن هيجل لم يكن يعتقد أن ذلك ينبغى أن يسمح بحدوثه؛ لأن للكل مواطن – كما رأينا من قبل – الحق فى إشباع جزئى، وهذا الحق هو الأساس فى العدالة الاجتماعية: «الحق الموجود فى الجزئى يقتضى أولاً إزاحة العقبات العارضة، أمام هذا الهدف أو ذاك، كما يقتضى ضمان عدم تعكير أمن وسلامة الشخص وملكيته. وثانياً ضمان حياة كل شخص ورفاهيته، بحيث تعامل وتتحقق بالفعل بوصفها حقاً، أعنى رفاهيته الجزئية بما هى كذلك.. (فقرة ٢٣٠). وهذه النقطة نفسها أوضحها هيجل بقوة أكبر فى الملحق للفقرة ٢٢٩. فهيجل ها هنا يعترف بأولوية القانون الذى يحكم المجال الاقتصادى فى المجتمع المدنى، غير أن هذه الأولوية مشروطة وليست مطلقة. فما هو مطلق هو الحاجة لحماية وتنمية العدالة، أعنى حق المواطن فى الرفاهية: «لا تكون الكلية ضرورية إلا فى المجتمع المدنى فحسب. فعندما نتعامل مع الحاجات البشرية فإن الحق بما هو كذلك، هو وحده الذى يكون راسخاً ومتيناً، غير أن هذا الحق يؤثر فى الملكية الخاصة – فى دائرة محدودة فحسب – أما الصالح العام فهو شئ خارجى عن الحق بما هو كذلك، وإن كان غاية جوهرية فى نظام الحاجات، ومن هنا فإن الحق الذى كان فى البداية حقاً فحسب، لابد أن يمتد ليشمل مجال الجزئية بأسرها. والعدالة هى شئ ضخم فى المجتمع المدنى، ووجود القوانين الجيدة تجعل الدولة تزدهر، كما أن حرية الملكية الخاصة هى شرط أساس فى رخائها وحتى وأنا منغمس تماماً فى الجزئية، فإن لى حقاً فى الزعم بأن صالح الجزئى الخاص سوف يتحقق فى هذا الارتباط مع الجزئيات الأخرى، فلابد من الانتباه إلى صالحى الخاص، وإلى منفعتى الجزئية، وهذا ما يتم من خلال

الشرطة والنقابة» (ملحق للفقرة ٢٢٩). وهكذا نجد أنه على الرغم من أن العمل البشرى عند هيجل هو أساس المجتمع المدنى، فإن هذا العمل أو الطريقة التى ينظم ويدار بها ينبغى ألا تحدد، أو تؤثر فى، أو تقيد، البنية الأساسية للدولة، وبعبارة أخرى، ينبغى أن تقيد أو تحدد حقوق المواطن أو المزايا التى يتمتع بها بوصفه عضواً فى الدولة . بل على العكس فإن الواقع الاجتماعى أو الاقتصادى للدولة ينبغى أن يعمل على تطوير المثل العليا التى تعبر عن إرادة الناس، وهذا هو السبب فى أن هيجل يذهب إلى أن المجال الاقتصادى ينبغى أن نحكمه وأعييننا على العدالة الاجتماعية. ويؤثر فى عامل التحكم هذا مؤسستان: الأولى: السلطة العامة. والثانية: النقابة.

١ - السلطة العامة:

على السلطة العامة إلزام آخر - إلى جانب حماية الملكية الخاصة ومنع الجريمة (قارن فقرات ٢٣٢ - ٢٣٤)- هو الإشراف على كل شخص والعناية به في محاولة لاشباع حاجاته. غير أن هذا الالزام لا يمكن انتهاكه، تحت أى ظرف، أو انتهاك إرادة الفرد فى اختياره هذه الغاية من الغايات الجزئية، بل فقط حماية المجال الممكن الذى يستطيع أن يختار فيه الشخص. وهذا هو السبب فى أن السلطة العامة ينبغى أن تظل فى المقام الأول: «(أ) - محصورة فى دائرة العرضى. (ب) - تنظيماً خارجياً» (فقرة ٢٣١) وبعبارة أخرى، ينبغى للسلطة العامة أن تعمل كحد أوسط بين الفرد، والإمكان الكلى الذى يقدمه المجتمع لتحقيق الأهداف الفردية. (ملحق للفرزة ٢٣٦) والسلطة العامة فى قيامها بهذه المهمة ينبغى أن تراقب نوعين من العرضية (أ)- عرضية موضوعية (ب) وعرضية ذاتية.

أ - وترتبط العرضية الموضوعية بالتجارة والحق العام الذى تعامل به طبقة التجار بأمانة ونزاهة، ويعترف هيجل منذ البداية «أنه يمكن لصالح المنتجين والمستهلكين المختلفة أن تصل إلى حد الصدام بعضها مع بعض. وعلى الرغم من

أنه يمكن الوصول إلى تسوية عادلة بين الكل تلقائياً، فسوف يظل التوافق بينهم بحاجة إلى سيطرة تعلو على الجميع وتقوم به عن وعى » (فقرة ٢٣٦) ويمكن ممارسة هذه السيطرة فى مجالين، ويشمل المجال الأول الموضوعات النوعية الخاصة، وكذلك الخدمات التى تؤثر مباشرة فى رخاء الشعب، مثل: « إضاءة الشوارع، إقامة الجسور، تحديد أسعار الضررورات اليومية، والعناية بالصحة العامة » (ملحق للفقرة ٢٣٦) وحق السلطة العامة فى ممارسة السيطرة على هذا المجال: « ويعتمد على واقعة أن السلعه عندما تعرض لبيع علناً للجمهور وفق مطالب الحياة اليومية المعلنة، لم تعد فى هذه الحالة تقدم إلى الفرد بما هو كذلك. بل هى بالأحرى تقدم إلى المشترى الكلى، أعنى، الجمهور، ومن ثم فحق الجمهور ألا يغش، وكذلك فحص السلع يمكن أن يكون مهمة عامة تقوم بها السلطة العامة » (٢٣٦) والمجال الثانى يمكن للسلطة العامة أن تمارس فيه السيطرة يشمل الصناعات الكبرى والنقابات . والحاجة هنا إلى السيطرة أعظم منها فى المجال الأول «لأنها تعتمد على إوضاع خارج البلاد، وعلى ظروف بعيدة لا يمكن للأفراد الذى يرتبطون بهذه الصناعات من أجل حياتهم أن يدركوها ككل» (فقرة ٢٣٦).

وهذا التصور للسيطرة الاقتصادية هو محاولة من جانب هيجل للتوفيق بين نظريتين كبيرتين فى الاقتصاد . ترى النظرة الأولى منهما أن السيطرة العامة ينبغى عليها أن تراقب كل أنشطة المجتمع المدنى. يبد أن هذه النظرية ينبغى رفضها أساساً لأنها تحطم وجود الفردية البشرية ذاتها، أما النظرية الثانية فهى ترى أن السلطة العامة ينبغى أن تظل خارج المجل الاقتصادى، لا فقط «لأن كل فرد سوف يوجه سلوكه طبقاً لحاجات الاخرين« بل أيضاً لأن «لكل شخص الحق فى العمل من أجل خبزه اليومى كما يحلو له »(ملحق للفقرة ٢٣٦) وبالتالى فإن المبدأ الذى ينبغى أن يحكم المجال الاقتصادى ليس هو «الأيدى الخفية» عند آدم سميث Adam Smith ولا السلطة العامة كقوة نهائية، بل الصالح العام، أو الكلى الذى ينبثق من إرادة الشعب ويتجه نحو خيره وسعادته.

(ب) يرتبط العرضى الذاتى بالظروف التى تعد فيها الشخص فى الأسرة والمدرسة للعمل ولإشباع حاجته كشخص جزئى. ومن الممكن جداً للمجتمع المدنى أن يقدم مصدراً لإمكان العمل، لكن ما لم يعد الشاب للاستمتاع بهذا الإمكان فقد يظل مفتقراً إلى غيره، وهو بما هو كذلك لا يستمتع بحقه فى الإشباع الذاتى الذى يعود إليه بوصفه موجوداً بشرياً. وهكذا فعلى الرغم من أن للأسرة الحق فى تربية الأطفال وإعدادهم للحياة، فإن هذا الحق تقتصر مسؤوليته على الآباء وحدهم، كما سبق أن رأينا فى الفصل السبق. إذا أن للطفل الحق فى أن يتلقى لا فقط أى نوع من التربية، وإنما له الحق فى أن يتلقى لا فقط أىِ نوع من التربية، وإنما له الحق فى تربية تنمى قواه وملكاته الذهنية وخلقه أو الجانب الأخلاقى عنده. وهذا هو السبب الذى حتم على السلطة العامة مراقبة العملية التربوية فى المجتمع حتى تتأكد من أن المبادئ المعمول بها فى هذه العملية هى مبادئ عقلية وتؤدى إلى النمو والتطور البشرى. ويقوم ذلك على افتراض أن الطفل ليس شيئاً ولا موضوعاً يمكن امتلاكه أو استخدامه من قبل أى شخص أو مؤسسه، أو النظر إليه على أنه مجرد وسيلة لغاية ما. إن له الحق كشخص - أو كشخص - فى أن يصير ذاته، أعنى أن يحقق إمكاناته التى يشكل منها وجوده بوصفه موجوداً بشرياً. وهكذا فإن الأسرة أو المجتمع المدنى أو المدرسة أو الكنيسة أو أى مؤسسة اجتماعية أخرى، يتحتم عليها تغذية النشء بفن واحد هو فن تحقيق ذاته.

وفضلاً عن ذلك فإن للسلطة العامة الحق بل ومن واجبها حماية أعضاء المجتمع المدنى من أنفسهم: «من حق المجتمع، بل ومن واجبه أن يقوم بدورالوصاية، والضمان بالنسبة لأولئك الذين يؤدى إسرافهم وتبذيرهم إلى تدمير وجودهم وبقائهم، وكذلك وجود وبقاء أسرهم، فبدلاً من التبذير والإسراف ينبغى أن نجعلهم يسعون إلى تحقيق غايات المجتمع وغايات الأفراد الخاصة» (فقرة ٢٤٠) وقد تبدو هذه القضية غريبة وغير مضمونة ولاسيما فى يومنا الراهن الذى يعيش فيه معظم الناس فى استقلال وفى انفصال بعضهم عن

بعض، ويعتقدون أن فى استطاعتهم أن يوجهوا حياتهم كما يحلو لهم، وهذه الطريقة فى التفكير خاطئة فى نظر هيجل. لأنه ليس للشخص الحق فى تدمير نفسه أو الإضرار بها.. لكن لماذا؟

الشخص كعضو فى المجتمع المدنى له الحق فى الحياة وفى السعى لتحقيق غاياته الشخصية، وتحقيق ذاته كفرد. ويقابل هذا الحق واجب المجتمع فى حماية كافة أعضائه من أى أذى محتمل بغض النظر عن مصدره: «صحيح أن كل فرد هو - من وجهة نظر معينة - مستقل، لكنه يلعب كذلك دوره فى نظام المجتمع المدنى، وعلى حين أن لكل إنسان الحق فى المطالبة بوجود مستقل عنه، فإنه لابد له أن يحميه من نفسه» (ملحق للفقرة - ٢٤٠) ومن ناحية أخرى فلو أن السلطة العامة لم تأخذ المبادأة فى حماية أعضاء المجتمع المدنى من أنفسهم، فإن المحصلة لن تكون شعباً جائعاً فحسب، بل مجموعة من الرعاع «أو مجتمع مجرد من الطابع الإنسانى، ولابد أن يكون كذلك إهانة لا فقط للضمير الأخلاقى، بل أيضاً لمعنى الكرامة البشرية ووجودها بما هى كذلك. والنقطة الهامة كما يقول هيجل ليست المجاعة فحسب: «وإنما الهدف فى النهاية هو منع تكوين ضرب من الرعاع المعدمين. ومادام المجتمع المدنى مسؤولا عن إطعام أعضائه، فله الحق كذلك فى أن يحثهم على أن يحتاطوا لرزقهم». (ملحق ٢٤٠).

مشكلة الفقر

من الممكن جداً للسلطة العامة أن تمارس سيطرتها فى تطبيق القانون، ومن الممكن جداً للسلطة العامة أن تمارس سيطرتها فى تطبيق اقانون، ومن الممكن جداً بالنسبة للأسرة أن تعمل بهدوء وطبقاً لمعايير مقبولة بصفة عامة، ومن الممكن جداً بالنسبة للطبقة التجارية والعاملة أن تتقدم باجتهاد فى الانتاج وتراكم الثروة - ومع ذلك كله فإن هذه المؤسسات قد تبدو فى وضع سليم تماماً إلى أن يتأثر بعض أعضاء المجتمع بطريقة مضادة أو أن يحرموا من حقهم فى العمل. وعندما يحدث ذلك فسوف نولد طبقة فقيرة. وهذه الظاهرة قد تحدث

بواسطة نوعين من الأسباب: النوع الأول أسباب عارضة، والنوع الثانى أسباب ضرورية.

أولاً: قد يرتد الشعب إلى الفقر بسبب نزوة طبيعية، أو أيضاً بسبب الأحداث العارضة والظروف الطارئة الطبيعية الفيزيائية، والعوامل التى تقوم على ظروف خارجية . كل ذلك قد يرد الناس إلى الفقر». (فقرة رقم ٢٤). ثانياً، قد يصبح الشعب فقيراً ببساطة لأنه لا يجد عملاً. ويحدث ذلك عندما يكون المجتمع المدنى فى حالة نشاط بغير عائق، فإنه ينهمك فى التوسع الداخلى سواء فى عدد السكن أو فى الصناعة. وفى هذا التوسع يزداد نمو الثروة والعائد، لكن يخلق كذلك ظروف سلبية للعمل . وسوف يتحدد بالضرورة مقدار الوظائف المطروحة: «ويؤدى ذلك إلى تبعية الطبقة المرتبطة بهذا العمل وعوزها. وهذه بدورها تؤدى إلى العجز عن الشعور بحريات أوسع، ولاسيما المزايا العقلية والروحية التى يقدمها المجتمع المدنى» ... (فقرة ٢٤٣).

ويعترف هيجل كما رأينا أن الدولة الحديثة التى نعيش فيها الآن «ليست عملاً مثالياً من أعمال الفن» وإنما هى موجودة على الأرض، أعنى فى دائرة الصدفة، والهوى، والخطأ، ولاشك أن السلوك السئ يمكن أن يتشكل فى ألوان كثيرة» (ملحق للفقرة ٢٥٨) ووجود الفقر هو شهادة بهذا الاعتراف. فالإنسان لا يختار ولا يرغب أن يكون فقيراً، وإنما الإنسان بطريقة ما ينقاد إلى أن يصبح فقيراً. وفقره تسبقه عادة أسباب طبيعية واجتماعية. لكن لا ينتج من القول إن الإنسان يجد نفسه فقيراً أو إنه يقع فى أزمة اجتماعية معينة، لا ينتج عن ذلك بالضرورة أن لا حق له فى أن يوجد كفرد . وهذا هو السبب فى أن السلطة العامة يجب أن تساعد الدولة فى التخلص من الفقر. كتب هيجل يقول: «كل ذلك قد يرد الناس إلى الفقر (أو الأحداث العارضة والظروف الطبيعية.. إلخ) ولا يزال الفقراء ينقصهم امتيازات المجتمع المدنى. فقد حرمهم هذا المجتمع من الوسائل الطبيعية للكسب. وحطم رابطة الأسرة، بالمعنى الواسع بوصفها عشيرة. كما أن فقرهم قد حرمهم - إن قليلاً أو كثيراً - من كل حسنات المجتمع مثل فرصة

اكتساب المهارة أو فرص التربية والتعليم من أى نوع مثلما حرمهم من القضاء، وخدمات الصحة العامة - كما حرمهم، أحياناً ، حتى من العزاء الدينى.. إلخ » (فقرة ٢٤١). لكن قد يعترض معترض هنا فيتساءل : كيف؟ أينبغى للسلطة العامة أن تعمل كوكيل أبوى؟ ولو صح ذلك فما الذى يضمن لنا ألا ننزلق إلى الحكم الاستبدادى؟ أينبغى للغنى أن يساعد الفقير حباً فى الانسانية؟ أينبغى للمنظمات الخيرية أن تسمح باطعام ورعاية الفقير كطبقة قائمة بذاتها؟ إن السؤال الذى ينبغى أن نطرحه، من وجهة نظر المعترض هو: ما هى الشروط - أو الظروف الإنسانية - التى يمكن لهيجل أن يقدمها لحل مشكلة الفقر؟ هذا سؤال هام، لأن الفقر فيما يبدو ظاهرة ضرورية داخل نظامه السياسى. لكن إذا كان المبدأ المركزى فى هذا النظام هو مبدأ الكرامة البشرية أو احترام الذات، عندئذ كيف يمكن أن ننظم المجتمع بتلك الطريقة التى يمكن بواسطتها أن نتغلب على الفقر من الناحية العقلية؟

لقد كان هيجل على وعى تام بهذه المشكلة؛ فهو لم ينشغل بتحليل هذا الموضوع ليجد - ببساطة - طريقة لإطعام الفقير لكى يهدئ أو يسكن أو يخفف من سخطه، بل لكى يحل المشكلة كلها، وليقدم نظاماً اجتماعياً وسياسياً يستطيع الشخص الفقير بواسطته أن يتغلب على فقره، وأن يحيا فى ظروف وأوضاع تحقق الكرامة الإنسانية. فالفقر بغير شك شر خطير، لا فقط بسبب أنه يحرم عدداً من أعضاء المجتمع من فرص اكتساب التعليم والعثور على عمل، لكنه يؤدى بالضرورة إلى خلق مجموعة من الرعاع: « وعندما ينحدر عدد كبير من الناس إلى ما دون مستوى المعيشة الذى يعد تلقائياً، ضرورياً لكل عضو من أعضاء المجتمع، ويفقدون بالتالى إحساسهم بالصواب والخطأ. والأمانة، واحترام الذات، وهو الإحساس الذى يستمد من اعتماد المرء على عمله وجهده الخاص - تنشأ طبقة من الغوغاء والرعاع » (فقرة ٢٤٤) إننا لا نستطيع أن نأخذ هذه المسألة باستخفاف لأن طبقة الغوغاء والرعاع ليست مجرد مجموعة من فقراء الشعب، وإنما هم مجموعة من الناس فقدت هويتها كموجودات بشرية؛ لقد

فقدوا معنى الكرامة، واحترام الذات والاجتماعية، واحترام الموجودات الأخرى، واحترام الحقيقة، ومعنى القيم البشرية، ومعنى الخلق والإبداع، والدافع إلى الحرية. كتب هيجل يقول: «إن الفقر في حد ذاته لا يحيل الناس إلى رعاع، فالرعاع لا تنشأ إلا عندما يلحق الفقر بالاستعداد العقلي، سخط داخلي ضد الاغنياء، وضد المجتمع، وضد الحكومة.. إلخ. وهناك نتيجة أبعد لهذا الموقف هي أن الناس عندما يعتمدون على الصدقة، يصبحون عاطلين تافهين مثل متشردي نابولي على سبيل المثال. وبهذه الطريقة يتولد عند الدهماء شعور سئ هو احساسهم أن من حقهم ضمان وجودهم» (ملحق للفقرة ٢٤٤) وعندما يتغاضى المجتمع عن وجود مثل هؤلاء الرعاع - كما حدث في انجلترا كما يرى هيجل - فإن ثروة هذا المجتمع سوف تتركز بالضرورة في أيدي قلة من أصحاب النفوذ الاقتصادي «عندما تنشأ طبقة من الغوغاء والرعاع، فإنها تجلب معها في الوقت ذاته عند الطرف الآخر من السلم الاجتماعي، تسهيلات عظمى في تركيز الثروة وتراكمها على نحو غير متناسب في أيدي قلة من الناس» (٢٤٤). غير أن الفقر لا يمكن السماح به أو التغاضي عنه أساساً لأنه لا أخلاقي وضد المثل الأعلى للدولة أعني تنمية الحرية البشرية؟ قد نقول أولاً أن وجود الفقر أو عدم وجوده هو مسألة أخلاقية، فمن واجبنا مساعدة الفقير، وهذا التزام أساسي من الحب والتعاطف البشري. ولقد كان هيجل على وعي بهذا الالتزام فقد كتب يقول: «للفقر، وبصفة عامة، للمحن، من كل نوع، التي يتعرض لها كل فرد ابتداء من دائرة حياته الطبيعية - جانب ذاتي يحتاج كذلك إلى عون ذاتي، وهو ينشأ من ظروف الحالة الجزئية الخاصة، ومن الحب والمشاركة الجوانية في آن معاً. وذلك هو المجال الذي تجد فيه الأخلاق الذاتية الشئ الكثير لتقوم به، على الرغم من جميع الأخلاق الذاتية الشئ الكثير لتقوم به، على الرغم من جميع التنظيمات العامة». (فقرة ٢٤٢) غير أن هذه الطريقة في حل المشكلة ليست مقنعة، لأنها ذاتية وعرضية. ومن ثم ليست موثوق بها، فإن المطلوب ليس ببساطة مساعدة هذا الشخص أو ذاك أو هذه الأسرة أو تلك، في زمان معين ومكان محدد - بل خلق

ظروف اجتماعية واقتصادية لا يصبح فيها أعضاء المجتمع المدنى فقراء: «غير أن العون الذاتى سواء فى ذاته أو فى أثره، يعتمد على الاتفاق والعرضية، ولذلك يجاهد المجتمع ليقلل من ضرورتها عن طريق اكتشاف الأسباب العامة للفاقة ووسائل التخلص منها، ومن ثم بالعمل المنظم للتخلص من الفقر» (المرجع ذاته).

وقد نقول ثانياً، إن عبء مساعدة الفقيرة «يقع على عاتق الطبقات الغنية مباشرة. أو قد تتلقى وسائل المعيشة، على نحو مباشر من مصادر عامة أخرى للثروة (مثل هبات المستشفيات الغنية، والمبرات وغيرها من المؤسسات)» (فقرة ٢٤٥). وهذه الحجة، كسابقتها، تعتمد على دعوى الاحسان التى يتلقى الفقير تبعاً لها وسائل معيشته، أو يتمكن من دعم مستوى معين من الحياة. ويرى هيجل أن هذه الحجة ينبغى رفضها أساساً لأن الرجل الفقير يظل فقيراً، وهو بما هو كذلك يحرم من مزايا التحقق الذاتى. «غير أن الطبقة المحتاجة تتلقى فى الحالتين ما يضمن بقائها على نحو مباشر، لكن ليس بواسطة عملها. وهذا ما قد يعد خرقاً أو انتهاكاً لمبدأ المجتمع المبدنى. واحساس الفرد بالاستقلال والكرامة، واحترام ذاته بين الأفراد الآخرين». (فقرة ٢٤٥). ويقول أيضاً «وينظر – على العكس – إلى الأوضاع الاجتماعية العامة على أنها تكون أكثر أو أقل اكتمالاً (بالمقارنة مع ما هو مرتب ترتيباً عاماً) بقدر ما يترك للفرد أن يصنعها بنفسه، وبميله الخاص الذى يوجهه».. (فقرة ٢٤٢) وهذه الأوضاع الاجتماعية العامة ينبغى تأكيدها؛ لأن العمل– وبالتالى التحقق الذاتى – ليس منحة، بل حق ينبغى على الدولة أن تكفله وتحميه.

وقد نقول ثالثاً، إنه ينبغى مساعدة الفقير بطريقة غير مباشرة، أعنى من خلال اتاحة فرص العمل أمامه (فقرة ٢٤٥). أعنى أنه ينبغى على الحكومة أن تخلق فرص العمل أمام جميع أولئك الذين تصادف أن كانوا عاطلين أو بلا عمل. والافتراض الكامن وراء هذه الحجة هو أنه مادام الإحسان، والأعمال الخيرية تجاه الفقير تنتهك مبدأ الكرامة الإنسانية، ومادام أنه ينبغى على الموجود البشرى المحترم أن يكسب رزقه، فإنه ينبغى على الحكومة، بالتالى أن توفر فرص العمل

المطلوبة. غير أن هيجل يلاحظ أن هذا الخط من الاستدلال غير مقنع/ لأنه إذا ما وفرت الحكومة فرصاً من العمل الزائد فسوف يزداد الانتاج بالضرورة، وسوف يقود ذلك إلى البطالة، ذلك لأن الافراط فى الانتاج هو الذين هم أنفسهم منتجون كذلك. وهكذا نجد أن الحدة تزداد فى الحالتين... وهكذا يتضح أن المجتمع المدنى - برغم ثروته الفائضة - ليس ثرياً بما فيه الكفاية، أعنى أن مصادر الثروة الخاصة لا تصل إلى الحد الذى يكفى للقضاء على الفقر الزائد، وعلى ظهور المزيد من الغوغاء المعدمة».. (فقرة ٢٤٥). ومن ثم فإنه لا يمكن حل مشكلة الفقر بجهود المؤسسات الخيرية، ولا بابتكار فرص جديدة لعمل الفقراء، وإنما بخلق ظروف اجتماعية، وبنية سياسية اجتماعية، يكون كل شخص قادراً فى ظلها على السعى لإشباع رغباته بوصفه فرداً جزئياً، ويرتكز هذا الزعم على افتراض مزدوج

(١) - أن العمل، بالتالى التحقق الذى يقوم على أساس الحق البشرى الذى لابد من صيانته من قبل الدولة

(٢) - النمو الاقتصادى لايضاد، بالضرورة، ولا يخلف أو يتناقض مع سيادة العدالة الاجتماعية، أى أنه من المعقول أن نتصور مجتمعاً يتمتع بأعلى درجة من الصحة الاقتصادية - أعنى اقتصاديه ومتانته - ويعمل فيه كل شخص على نحو منتج ويساهم ففى الرخاء العام.

والقضية التى أود أن ألفت إليها الأنظار فى المناقشة السابقة هى أن الفقر أو أى حرمان اقتصادى، ينبغى ألا يعالج عن طريق جمعيات خيرية أو أفراد محسنين، وإنما عن طريق الدولة بناء على تخطيط اقتصادى. ولقد جعل «هيجل هذه النقطة واضحة للغاية فى الفقرة رقم ٢٤٩ عندما ذهب إلى أنه : على حين أن السلطة العامة لابد أن تأخذ على عاتقها الوظيفة التوجيهية العليا فى رعاية المصالح التى تجاوز حدود المجتمع نفسه، فإن عرضها الأول هو أن تحقق بالفعل وأن تؤكد الكلى الموجود فى قلب جزئيته المجتمع المدنى. وتتخذ سيطرة هذه السلطة شكل النسق الخارجى أو التنظيم الخارجى لحماية وضمان الغايات،

والاهتمامات الجزئية فى مجموعها، بمقدار ما تجد هذه الغايات ضامنها فعلاً فى الكلى. فهذا الكلى كامن فى مصالح الجزئية ذاتها، وطبقاً للفكرة فإن الجزئية تجعل منه غايتها وموضوع إرادتها ونشاطها» .. (فقرة ٢٤٩).

٢ – النقابة Corporation

هنا شرط ضرورى آخر، إلى جانب السلطة العامة، مطلوب توافره كيما تتحقق الجزئية، أعنى التحقق الذاتى، وهو ما يسميه هيجل بالنقابة، فعلى حين كانت السلطة العامة تراقب رخاء النشاط الاقتصادى فى المجتمع المدنى، وتتأكد من أن كل شخص قادر على العمل وعلى اشباع حاجاته الشخصية، فإن النقابة تخلق الظروف الفعلية للعمل، فهى «الوسط» الذى يكتب فيه عضو المجتمع المدنى رسالته فى الحياة ويحقق ذاته كحيوان عامل.

لابد لى هنا أن أشير إلى أننى عندما أتحدث عن النقابة كوسط للعمل، فإننى لا أعنى على الإطلاق أن أقول إن ما يقوم به الفلاح أو موظف الخدمة المدنية ليس عملاً، فإن ما يقوم به أى شخص فى هذه المجالات الاجتماعية – الاقتصادية هو عمل على الأصالة لكن ما دامت طبقة رجل الحرف والمهن التى تقابل عندنا الآن الطبقة المتوسطة، هى الطبقة الأوسع، فإن مناقشتنا عن العمل لابد بالضرورة أن تدور حول هذه الطبقة.

كتب هيجل يقول: «ينقسم تنظيم العمل – فى المجتمع المدنى – طبقاً لطبيعة جزئياته إلى أفرع مختلفة، والتشابه الكامن فى مثل هذه الجزئيات بعضها بالنسبة لبعض يصبح موجوداً بالفعل فى رابطة بوصفها شيئاً مشتركاً بين أعضاءه، ومن ثم إن الغرض الأنانى الموجود نحو مصلحتها الجزئية الخاصة، يفهم ويؤكد نفسه فى الوقت ذاتها على أنه كلى» (فقرة ٢٥١) ومن ثم فإن المجتمع المدنى يتألف من نقابات، والنقابة بوصفها وحدة اقتصادية هى رابطة من الأفراد الجزئيين المتشابهين فى مصالحهم، والمهتمين بنوع معين من النشاط الاجتماعى

الاقتصادى. فهم يتعاونون معاً فى إشباع حاجاتهم واشباع حاجات الآخرين على السواء. وبالتالى فإن النقابة هى مجال عينى تتجلى فيه حياة الفرد بوصفه شخصاً جزئياً وداخل هذا المجال يهتم بإمكاناته وبتحققها وبانتاج موضوع ذى طابع كلى، موضوع يمكن أن يستخدمه ويستهلكه المجتمع على نطاق واسع: «ويصبح عضو المجتمع المدنى، بفضل مهارته الجزئية، عضواً فى نقابة غرضها الكلى يصبح عينياً تماماً. ولا يتسع مجالها بحيث يتجاوز الغرض المتضمن فى مجال الصناعة وما فيه من مهام ومصالح» (فقرة ٢٥١).

لابد أن نميز بين النقابة على نحو ما تصورها هيجل وبين ما يوجد فى القرن العشرين من اتحادات العمال، والنقابات العمالية، ورابطة العمال.. إلخ. فهذه الأنواع من التنظيمات تتجمع من الناحية الرسمية لتحقيق غرض سياسى ولضمان عمل، ولتنمية أو ترقية قضية معنية. أما الغايات الشخصية والمهنية للأعضاء فإنها تظل خارجية وغير ملائمة للغرض العام للتنظيم. فى حين أن النقابة عند هيجل هى مؤسسة اجتماعية واقتصادية يحقق الشخص بداخلها وظيفة كمواطن، أعنى، عضواً فى الدولة، ويمكن أن نفهم الطبيعة الجوهرية لهذه المؤسسة لو فحصنا الوظائف التى تؤديها: (أ) - رعاية مصالحها الخاصة داخل مجالها الخاص. (ب) - اختيار أعضائها وفقاً لصفات موضوعية تتعلق بمهاراتهم واستقامتهم، وأن يكون العدد محدوداً بالبنية العامة للمجتمع. (جـ) - تزويدهم بالتربية اللازمة لتكوين الاخرين ليصبحوا أعضاء فى النقابة (فقرة ٢٥٢). من هنا فإن النقابة ليست مجرد وسيلة مفيدة أو نافعة، بل هى «رابطة إنسانية» فهى لا تربى أعضاءها أو تعدهم ليكونوا خبراء، أو مهرة أو مؤثرين فى حقل معين من العمل بل أيضاً لحماية مصالحهم الاقتصادية. إنها باختصار مؤسسة ضمان اجتماعية ومادية، وهى شرط لابد منه للانجازات الروحية ولاشباع الروح. وهذا هو السبب الذى جعل هيجل يصفها بأنها ضرب من العائلة، يقول: «وباختصار فإن للنقابة الحق فى أن تظهر بمظهر الأسرة الثانية بالنسبة لأعضائها، فى حين أن المجتمع المدنى لا يمكن أن يكون سوى ضرب غير متعين

من الأسرة، لأنه يشمل كل فرد ، وهو لهذا يبتعد أكثر من الأفراد وعن مطالبهم الخاصة» . (٢٥٢) وهكذا نجد أنه على خلاف العالم اليومى أو الرجل الذى يختار مهنته أو وظيفته بالمصادفة، فإن عضو النقابة هو أن : «رجل أصبح - أو سوف يصبح - معلم حرفة - فهو عضو فى رابطة، لا يقصد ربحاً عارضاً فى مناسبات معينة، وإنما هو عضو فيها من أجل النطاق الكلى لمعيشته الشخصية كلها» (٢٥٢) والقيمة التى تتضمنها معيشته هى الدلالة الشاملة لحياته على نحو ما تصبح متحققة بالفعل فى عمله اليومى، وهى تضفى معنى خاصاً، وتضيف ثراء للإشباع الداخلى الذى يؤدى إليه العمل. ثانياً: يستمتع عضو النقابة بحقوقه الخاصة، أو بمعنى أكثر عينية: يستمتع بامتيازاته التى نشأت من الأنشطة الفريدة والانجازات التى لا نظير لها، والتى تقوم بها النقابة. والامتيازات، بمعنى الحقوق الخاصة بفرع ما فى المجتمع المدنى منظم فى نقابة تختلف فى معناها عن الامتيازات المشتقة من المعين اللغوى (*)، فهذه الامتيازات الأخيرة تعبر عن استثناءات عارضة بالنسبة للقواعد الكلية العامة. أما الامتيازات الأولى فهى ليست سوى بلورة - فى صورة قوانين للخصائص الكامنة لفرع جوهرى من المجتمع نفسه ينتمى إليه بوصفه جزئياً..» (٢٥٢).

ولست أشك فى أن القارئ لن يمنع نفسه من السؤال عن فائدة النقابة أو مدى إمكان استخدامها كمؤسسة رئيسية فى المجتمع الحديث الذى نعيش فيه والذى يزداد تعقيداً كل يوم من ناحية، والذى يؤكد أكثر وأكثر قيمة الاستقلال «لخصوصية كل إنسان»من ناحية أخرى. ويمكن للمرء أن يتساءل أيضاً: ألا ينمى هذا النوع من المؤسسات اتجاهاً نحو التجميد الاجتماعى؟ وينبغى لهذا السبب أن نسأل: لماذا أدخل هيجل هذه المؤسسة فى نظامه السياسى؟

(*) كلمة الامتيازات في أصلها اللاتيني Privilegium مؤلفة من مقطعين من حيث اشتقاقها اللغوي هما Privus أو بمعني خاص †Lex|Ë†Legis†و بمعني قانون. وعلي ذلك فهي تعني في الأصل القانون الذي يوضع لشخص ما، وهي بهذا المعني تتضمن الاستثناء (المترجم).

أولاً: لقد كان هيجل على وعى بإمكان خلق اتجاه نحو التجمد، لقد كان يدرك أن النقابة إذا ما تركت لذاتها كوحدة اقتصادية مستقلة غير مرتبطة بحياة الدولة ككل فإنه يمكن أن تصبح نظاماً مغلقاً يرتد العضو بداخله إلى مجرد رقم، أو ترس أو آلة، ويفقد مؤهلاته وقدراته وتحديده الذاتى. ولهذا السبب نراه يعلن فى الفقرة ٢٥٢ أن النقابة ينبغى أن تخضع لإشراف السلطة العامة، ثم يكتب فى الملحق على الفقرة (رقم ٢٥٥) يقول: «الواقع أن الدولة لابد أن تتولى الإشراف على النقابات، وإلا فإن هذه النقابات سوف تتجمد، وتبنى نفسها وهى تنهار فى نسق بائس من الطبقات المغلقة. غير أن الطبقة ليست فى ذاتها وبذاتها طبقة مغلقة. بل إن هدفها هو على العكس، وضع الحرف المنعزلة فى نظام اجتماعى ورفعه إلى دائرة يظفر فيها بالقوة والاحترام» (ملحق ٢٥٥).

ثانياً: كان هيجل على وعى بالحاجة إلى تبرير إدخال النقابة كمؤسسة اجتماعية فى نظامه السياسى، وصياغتها هى جوابه أو رده على الذرية التى بدأت خلال حياته تكتسح الدول الأوربية. فالفرد فى النقابة - إلى جانب الأسرة - يستطيع أن يحقق ذاته كموجود سياسى واجتماعى؛ فها هنا يحقق الإثنين معاً؛ فهى تحقق الفرد الجزئى وعضو الدولة.

فهناك فى الإنسان - كما رأينا - دافع يدفعه إلى أن يكون مقبولاً ومعترفاً به ومقدراً كموجود بشرى، غير أن ما يكونه الشخص، يعتمد على ما يعمله أو ينجزه. وقيمته كفرد تتناسب مع قيمة منجزاته فى المجتمع. لكن إذا ما عمل شخص ما، وأنتج فى مجتمع لا يكترث فى الأعضاء بعضهم ببعض، أو أن يكون أساس ترابطهم هو المصلحة الذاتية، فإن انتاجه فى هذه الحالة سوف يمر دون أن يلاحظه أحد أو يستخدم بطريقة عارضة لاشباع حاجات الفرد. فالانتاج فى الحالتين لن يرتبط بالمنتج، ولن يكن المنتج سوى «ذرة» فى المنتج غير معترف بانجازاته. أما فى النقابة فإن الوضع ككل سوف يتغير، إذا نجد - كما يقول هيجل- إن الارتباط فى المؤسسة، بين القدرة والمعيشة هو واقعة معترف بها. والنتيجة هى أن عضو النقابة ليس بحاجة إلى علامات خارجية تجاوز عضويته

فى النقابة كدليل على مهارته، وعلى دخله المنتظم، وعلى معاشه، أعنى كدليل على أنه إنسان ما »... (فقرة ٢٥٣). ويقوم ذلك بالطبع على أساس الزعم بأن النقابة مؤسسة منظمة اجتماعياً وقانونياً، وأن هذا الاعتراف يقوم على اعتراف بمعايير الكمال والاستقامة والإنجاز (١٢). فلكى تكون عضواً فى النقابة فإن ذلك يعنى أن تكون شخصاً ذا مواصفات خاصة من الناحية المهنية والأخلاقية معاً. ومن ثم فإذا قبل شخص كعضو فى النقابة، فإن ذلك يعنى فى الحال أن له هوية مهنية واجتماعية معينة سوف تصبح هى الأساس فى احترامه تقديره.

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان – بوصفه عضواً فى نقابة – لا يعمل منعزلاً أو بذاته فحسب، بل يعمل مع آخرين ومن أجلهم، أعنى – من أجل المجتمع. وهو حين يعمل لا يضع عينه فحسب على الناتج المباشر أو الإشباع، بل على الكل. وبعبارة أخرى: هو يعرف أن عمله يكون قيماً لأنه يؤدى إلى رخاء المجتمع. غير أن هذه المعرفة ليست محصورة فيه، بل يعترف بها المجتمع أيضاً: «فنحن نعرف أيضاً أنه ينتمى إلى كل «أى نقابة) الذى هو نفسه عضواً فى المجتمع. وهكذا نجده يطلب الاحترام الذى يعود إلى وضع المرء الاجتماعى».. (فقرة ٢٥٣) لكن هذا الاسهام فى كفاءته كعضو ذى طابع مزدوج: (١) أنه يسهم من الناحية الاقتصادية فى الرخاء المادى للمجتمع. (٢) – وهو يعلن من الناحية السياسية أن مصالحه توجد داخل النقابة، وهذه المصالح – كما رأينا فى الفصل الثاني – تجسدها جهود الأعضاء المختارين فى العملية التشريعية، أعنى فى سن القوانين. وهو بهذه الطريقة يعمل فى المجتمع كموجود يحدد نفسه؛ لأن القوانين السياسية والاقتصادية التى يعيش بواسطتها تعبر عن إرادته وتتفق معها. وعلى الرغم من أن هذه الحجج السابقة قد تكون مقبلة، فإن المرء قد يظل يتساءل: لماذا نعقد الحياة الاجتماعية – الاقتصادية بالنقابات أو غيرها من الجمعيات المماثلة؟ لماذا لا نترك كل عضو فى المجتمع يسعى إلى تحقيق غاياته الخاصة بطريقته الخاصة؟. والواقع أن مثل هذا الاعتراض ما هو إلا محاولة لتأكيد الذرية التى سبق ذكرها. وقد اعترض عليها هيجل فى مجال نقده السياسى

والاجتماعى. كتب يقول: «الفكرة وراء إلغاء النقابات فى العصور الحديثة هى أن يناضل الفرد بنفسه. لكننا يمكن أن نسلم بذلك مع اعترافنا أيضاً أن عضوية النقابة لا تغير من التزام المرء بأن يكسب رزقه بنفسه». (ملحق للفرة ٢٥٥). ليست النقطة التى يود هيجل أن يؤكدها هى أن على المرء أن يعمل، بل أن يعمل تحت الظروف التى تمكنه من تحقيق ذاته كفرد جزئى وكعضو مؤثر فى الدولة ككل، كعضو مهم. ويقدم هيجل الشكوى التالية كرد على المدافعين عن الذرية:

«المواطنون لا يشتركون فى ظروف دولنا الحديثة السياسية إلا بأقل القليل فى الأعمال العامة. ومن المهم، على أية حال، أن نزود الإنسان الأخلاقى بنشاط كلى يرتفع به فوق غاياته الخاصة. وهذا العنصر لا تزوده به الدولة الحديثة، وإنما تعطيه له النقابة» (المرجع السابق)، ويؤكد هيجل أن الإنسان عندما يحافظ على نفسه، فإنه يساهم فى المجتمع، وإن كان يقدم مساهمته هذه بطريقة غير مباشرة، وبما بغرى وعى أو بلا اكتراث. وهذا النوع من السماهمة ليس له طابع أخلاقى، فلا هو مقصود بذاته ول هو متعمد، وعلى ذلك «فما لم يكن الفرد عضواً فى نقابة مشروعة (ولا مكن لأى رابطة أن تصبح نقابة ما لم تكن مشروعة) فإن الفرد يظل بغير مرتبة ولا كرامة ، وترده عزلته إلى البحث عن إشباع الذات فحسب (أى الرغبات الأنانية). وهذكا يصبح معاشه وإشباعه غى مأمونين، وبالتالى فإن عليه أن يظفر باعتراف الاخرين به بتقديم براهنين خارجية على نجاحه فى عمله. ولا يمكن أن يوضع حد لهذه البراهين. وهو لا يستطيع أن يعيش فى المستوى الذى تعيش فيه طبقته، لأنه ليس هناك مثل هذه الطبقة الخاصة به، ما دام لا يوجد فى المجتمع المدنى إلا ما هو مشترك بين الأشخاص الجزئيين، أعنى: لا يوجد إلا ما هو مؤسس ومعترف به بطريقة مشروعة، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يؤسس لنفسه مستوى حياة، وطريقة حياة، تناسب طبقته، وتكون أقل ارتباطاً بمزاجه الخاص. (فقرة ٢٥٣).

ملاحظات ختامية حول الفقر

آمل أن أكون قد بينت بما فيه الكفاية أن الدولة التى يدافع عنها هيجل هى دولة تسودها الرفاهية. والمبادئ الأساسية التى تقوم عليها هذه الدولة هى بايجاز:

١ – القانون هو أساس الدولة.

٢ – المصدر النهائى للسلطة السياسة هو الشعب. والقانون الذى ينبغى أن يطيعه المواطن يعبر عن مصالحه كموجود عاقل فى الدولة.

٣ – الحكومة تمثل الإرادة – إرادة الشعب – أى مصالح الناس، ومن ثم فإن وظيفتها الأساسية هى توفير بنية اقتصادية – سياسية يمكن أن يتحقق الصالح العام بداخلها.

٤ – رأس المال فى ادولة مملوك للناس، أو ينبغى أن يكون مملوك لهم.

٥ – النمو الاقتصادى وسلامته داخل نظام من المشاريع الخاصة لا يتناقض مع العدالة الاجتماعية. والصالح العام أو القانون عن هيجل هو المبدأ الأعلى اتلى ينبغى أن ننظم طبقاً له الأنشطة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ولو أننا أخذنا المبدأ الأخير مأخذ الجد لقلنا أنه لا لزوكم لوجود القر داخل نظام هيجل السياسى كموضوع اجتماعى أساسى، سواد فى وجوده أو نموه بطريقة تبعده عن حدود السيطرة. فهذا الوظع – كما سبق أو أوضحت الآن تواً – تضمنته الشلطة العامة، ونظام النقثابات، كأجهزة فى الدولة. ولابد أن أضيف الآن أن هيجل لا يقصد أن يقول إن الفقر سيكون مستبعداً على نحو مطلق، أو مرة واحدة وإلى الأبد، فربما كان الفقير معنا على الوام. ومع ذلك فإن ما كان هيجل شغوفاً بتحقيقه هو إطار سياسى اجتماعى يقوم على أساس مبادئ العدالة، ويهتم بسعادة كل فرد فى المجتمع، إطار يضمن لنا، من حيث المبدأ، فرصاً لكل شخص لديه إرادة العمل ويستطيع أن يعمل.

لكن، أتراه قد حقق هذا الإطار؟ هكذا أتصور أحد المعترضين وهو يتساءل – مذا يحدث، مثلاً، إذا ما زاد الانتاج الاقتصادى، وإذا ما نمت الثروة،

وبلغت حداً لا يكترث بالجماهير، وبالتالى وجد كثرة من الناس أنفسهم بلا عمل؟ هل تتدخل السلطة العامة فى موقف كهذا؟ وإذا أجبنا بنعم، فكيف يحدث ذلك؟

غير أن صياغة مثل هذا السؤال تدل عل لبس وسوء فهم؛ لأنه يقوم على أساس الزعم بأن طبقة رجال الأعمال أو الحرفيين بصفة عامة توجد فى نظام هيجل السياسى على نحو مستقل، وأنها تعمل بمفردها دون أن تكترث برخاء الشعب أو الدولة بصفة عامة. غير أننا رأينا فى الفصلين الأول والثانى كيف أن هيجل يرفض هذا الزعم، ويرى أن المجالات المختلفة للدولة بوصفها مجالات ترتبط فيما بينهما ارتباطاً عضوياً، فإنها تتعاون بعضها مع بعض أكثر مما تتطاحن. وعلى ذلك فعلى مالرغم من أن رأس المال عنده ينبغى أن يظل ف أيدى الأفراد - أعين أيدى خاصة - أى يملكه الشعب، فإن علينا ألا نفترض أن الشعب لابد بالضرورة أن يكون أنانياً أو غير مكترث بالصالح العام للدولة، أو أن السلطة العامة عندما تتدخل سيكون هدفها تقريض مصالح طبقة الحرفيين وتدميرها. فهيجل ليس ساذجاً، وإنما هو دراس واقع للطبيعة البشرية. ولهذا السبب تراه يوصى (١) - أن تمون السلطة العامة ساهرة متيقظة لمراقبة أنشطة قطاع الأعمال حتى تتأكد من أن هذه الأنشطة تظل تعمل داخل الحدود المشروعة. (٢) - أن المجتمع ينبغى أن يتألف من نقابات تتضمن الرخاء المدى والروحى لأعضائها من ناحية، وتشكل قوة الجماهير من ناحية أخرى: «لفترة طويلة خلت، كانت المنظمات تبتكر فكرة الاشاف على هذهالمصالح الجزئية من أعلى(*). وبذلك جهود أساسية لمنظمات من هذا القبيل، فى الوقت الذى تركت فيه الطبقات الدنيا (جماهير الناس) بلا تنظيم. مع أن تنظيم الجماهيو مسألة فى غاية تالأهمية، لأنها لا تصبح قوية ومؤثرة إلا بهذه الطريقة، وإلا فإنها ستصبح مجد كومة أو تجمع من وحدات ذرية. وعندما تصبح الترابطات الجرذية أعضاء

(*) يشير هيجل إلي تجاربه الخاصة في بافاريا عام ١٨٠٧ (المترجم).

منظمة فى الدولة فإنها عندئذ فقط يكون لها سلطة مشروعة» (ملحق للفقرة ١٩٠) وما يستحق أن نلفت إليه الأنظار هنا بصفة خاصة هو أن نظام فالنقابات عند هيجل يشكل استراتيجية لتنظيم كل قطاعات المجتمع فى قوة اجتماعية وسياسية مؤثرة! قوة يمكن التأثير بها لا فقط فى البحث عن المصالح وتحقيقها عن طريق الأثر المباشر للسوق، بل أيضاً من خلال التشريع. ومن ناحية أخرى فإن هذا الضرب من النظام الذى أخذ به هيجل فى «فلسفة الحق»، يختلف إلى حد ما عن النظام الذى اقترحه «أدم سميث»، إذ يعتمد نظام سيمث على دعوى أساسية للمذهب الذرى Atomism تقول: إن العدالة الاقتصادية أو التوازن الاقتصادى يمكن أن يحقق فى النهايج لو أن الأيدى الخفية للعرض والطلب هى التى سيطرت، إلا ززن هيجل يرفض هذه الدعوى كما رأينا. ولهذا السبب أدخل نظام النقابات بحثاً عن أساس أخلاقى للقانون الاقتصادى فى المجتمع المدنى: «كما كانت الأسرة هى الأساس الأول الذى يضرب بجذوره فى أعماق المجتمع المدنى، فكذلك تكون النقابة هى الأساس الثانى فى الدولة. أما الأساس الأول فهو يتضمن لحظات الجزئية الذاتية. والكلية الموضوعية فى وحدةجوهرية، على أن هذه اللحظات انقسمت فى البداية فى المجمع المدنى، فهناك، من ناحية جزئية ، الحاجة واشباعها على نحو ما تنعكس على نفسها، وهناك - من ناحية أخرى كلية - الحقوق المجردة، وهذه اللحظات تتحد فى النقابة بطريقة داخلية حتى أن الخير الجزئى فى هذا الاتحاد يوجد على أنه حق وقد تحقق بالفعل» (فقرة ٢٥٥) ففى مجمتع يعترف فيه بكلية القانون المجرد واحترامها، فإنه يصعب - إلى أقصى حد، بل يكاد يكون مستحيلاً - أن تتخطى المؤسسات الأساسية الحدود،أو أن تتجاوز حدودها، أو تتجاهل روح القانون ومعناه، بل على العكس: ففى مثل هذا المجتمع ورغم أن الربح وثراء الذات قد يكون لها دعواها، فإن الحق وإشباع الكل لها أيضاً دعوى مماثلة. وهذا هو بالضبط ما قصده هيجل عندما كتب يقول: «فى داخل النقابة يفقد العون الذى يتلقاه الفقر طابعه الخاص، وكذلك صفة الإذلال الذى ترتبط به خطأ، وعندما

يقوم الأغنياء بواجباتهم حيال زملائهم فى النقابة. فإن الثراء يكف فيه هذه الحالة عن إثارة الكبرياء والحسد : الكبرياء من جانب ملاك الثروة، والحسد من جانب الآخرين، وهكذا تنال الاستقامة الاعتراف والاحترام الجديرين بها بها (فقرة ٢٥٣) وحيث لو وقع الحرفيون فريسة للشجع، وتجاهلوا مصلحة الدولة من خلال اللطة العامة، فإن للشعب الحق فى التدخل وتدعيم الكلى فى حياة أعضائه الجزئيين. وعلى الرغم من أن للنقابات - كما رأينا- استقلالاً ذاتياً بحيث تدير مصالحها الخاصة الجزئية، فإنها لا تستطيع مع ذلك انتهاك القانون. إذا لابد أن تخضع مصالحها الخاصة لمصلحة الكل. ومن هنا فقد كتب هيجل يقول: «هذه المجالات من المصالح الجزئية، ينبغى لها - من ناحية أخرى، أن تخضع لمصالح الدولة العليا. ومن هنا فإنه فى حالة شغل المناصب ذات ثالمسؤلية فى النقابات.. إلخ فلابد من أجل إسناد هذ الوظائف عموماً، أن يحث مزج بين الانتخابات بواسطة أولئك المهتمين بأمور التعيين، ثم تصفية ذلك من السلطة العليا. (فقرة ٢٨٨) وهذا الجانب من العلاقة بين الدولة وطبقة الحرفيين قد أوضحها بروفسور «شارلز تيلور Ch. Taylor† بقوله: «لا مجال عند هيجل للسؤال عن إلغاء للاقتصاد البرجوازى. بل بالأحرى فإن الدافع الكامن وراء تفككه، لابد أن يكون متضمناً فى خضوعه لمطالب مجتمع أعلى هو الدولة. ولابد أن يؤدى ذلك بالناس إلى عدم المبالغة فى الإثراء الذاتى الذى يدفع المجتمع إلى الانزلاق نحو نمو بلا سيطرة»[١٤]. ومن هنا لمك يكن للدولة الحق فى أن تتدخل فى المال الاقتصادى للمجتمع المدنى إلا عندما يتم تجاهل القانون أو مصالح الناس، غير أن هذا التدخل لا يكون له تبرير سوى الوسائل القانونية وحدها. لكن لو حدث وكان القانون ظالما أو أخفق فى تأكيد رخاء الدولة لكان من الممكن أن يتغير، وهو يتغير أساساً لأن هناك إطاراً سياسياً واقتصادياً يمكن لكل عضو فى المجتمع أن يوجد بداخله يحقق نفسه كفرد جزئى.

هوامش الفصل الخامس

(١) ج. ماريتان: «الفلسفة الخلقية» ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٧.

(٣) هيجل «المنطق» ترجمة ولاس ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥٤.

(٥) المرجع نفسه ص ١٤٥.

(٦) انظر «فلسفة التاريخ».

(٧) انظر فقرة ١٨٩ من «فلسفة الحق».

(٨) تيلور «هيجل» ص ٤٣٣ و«فلسفة الحق» فقرة ٢٠١.

(٩) انظر ملحق الفقرة ٢٠٧.

(١٠) تيلور «هيجل» ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

(١١) انظر أفنيرى «نظرية هيجل فى الدولة الحديثة» ص ٨٩ - ٩٨.

(١٢) هيجل «فلسفة الحق» فقرة ٢٤٥.

(١٣) قارن «الكتابات السياسية لهيجل» الذى أشرف عليه بلشنسكى.

(١٤) تيلور «هيجل» ص ٤٣٣.

الفصل السادس

العدل بوصفه أساسا للعقاب

في دراسته واسعة الانتشار والتي جعل عنوانها «نظرية العقاب عند هيجل» كتب جون إليس مكتجارت يقول: «إن تصور هيجل للعقاب على نحو ما عرضه في أصول فلسفة الحق (١) - لا يمكن أن يطبق على نحو صحيح في ميدان القانون. (٢) - ليس فيه مجال للآثم ذي الضمير الحي الذي ينتهك القانون السيئ القائم، وهو يعرف، لصالح قانون أعلى أفضل. ولقد قُبلت هذه الاعتراضات - في الأعم الأغلب - بلا مناقشة، قبلها معظم الكتاب في ميدان العقوبة بما فيهم نقاد هيجليون [٢]. لكنهم ذهبوا إلى تفسير خاطئ لما كان يقصده هيجل بالعقاب، ولما اعتقد أنه مبرر لهذا العقاب، فقد ذهب مكتجارت - على سبيل المثال إلى أن موضوع العقاب عند هيجل هو أن المجرم لابد أن يندم على جريمته، وهو حين يفعل ذلك يحقق الشخصية الأخلاقية التي حجبها مؤقتاً سلوكه الخاطئ، مع أنها، كما يؤكد هيجل طبيعته الأكثر عمقاً والأكثر حقاً.. [٣] ثم يذهب مكتجارت إلى أن العقاب يتجه إلى إصلاح المجرم وجعله أفضل، ومن ثم فقد أصبحت العقوبة أساساً للإصلاح الأخلاقي، أعني: وسيلة لغاية أعلى [٤]. ولا شك أن في استطاعة المرء أن يقول - كما قال مكتجارت - إن النظرية التي تنظر إلى العقاب على أنه إصلاح لا يمكن أن تنطبق في ميدان القانون إذا ما كان العقاب لا يصلح المجرم بل يعوق خيره الأخلاقي. ومن ثم فإن الأسئلة التي ينبغي علينا أن نطرحها هي: هل يوافق هيجل على نظرية تنظر إلى العقاب على إنه إصلاح؟ ولو صح ذلك فبأي معنى؟. كيف يمكن له أن يبرر فعل العقاب؟ وما هي الشروط التي يتم فيها العقاب؟ وأنا أنوي أن أركز الانتباه على هذه الأسئلة في هذا الفصل. وسوف أذهب إلى أن غاية العقاب - عند هيجل - ليست الندم أو الإصلاح، بل نفي الخطأ، أو سلبه، وتدعيم العدل في حياة الفرد والمجتمع. وسوف أذهب كذلك إلى أن نظرية هيجل إلى العقاب يمكن انطباقها في ميدان القانون، وأن نظريته تترك مجالاً كافياً للفرد؛ ليحتج ضد القوانين السيئة عن علم وبضمير حي.

– ١ –

العقاب القانونى هى فعل ينزل الألم بواسطته على المجرم، أعنى على الشخص الذى ينتهك القانون وهو يعلم ذلك.والسؤال الذى يظهر هو : لماذا ينزل العقاب على المجرم؟ لقد درس هيجل نظريتين أساسيتين قدمتا إجابيتين عن هذا السؤال: الردع، والإصلاح (٥). وهما يذهبان أساساً إلى أن الألم شر. ومن ثم فلما كانت الجريمة نفسها شراً، فليس من المعقول أن نريد شراً فقط لمجرد أن هناك بالفعل شراً آخر موجود » (٦) . وبالتالى فالعقاب إذا كان لابد من أن نوقعه، لابد أن يكون لشئ خير، أعنى لغاية إنسانية. وتنظر نظرية الردع إلى العقاب على إنه تهديد أساساً، وهو بما هو كذلك له خاصية المنع. وقد يرتبط بالفرد أو المجتمع، فإذا ما ارتبط الفرد كان الهدف العقاب أن يمنع الفرد من تكرار الجريمة نفسها، أما إذا كان من ارتبط بالمجتمع، فإنه يحدث النتيجة نفسها، بأن يكون تهديداً يلتزم الأخرون بمراعاته. ومن ثم فإن العقاب كعامل رادع يقلل حدوث الحريمة. غير أن هيجل يعترض على هذه النظرية بأنها تقلل من إنسانية الفرد : فهى تعامله على أنه شئ، كحيوان يحتاج إلى أن يُؤذى أو يُلحق به الضرر، وليس على أنه موجود ذو كرامة. وهى بالفعل نظرية خاطئة أخلاقياً؛ لأنها تحترم الإنسان كموجود حر مسؤول، وإنما هى على العكس تعامله : « مفترضة مقدماً أن الإنسان ليس حراً، وهدفها إجبار الإنسان بواسطة فكرة الشر. لكن الحق والعدل ينبغى أن يكون مقرهما الحرية والإرادة لا الافتقار إلى الحرية الذى يعتمد عليه التهديد، إن إقامة مبرر العقوبة على التهديد يعنى أنك تشبه العقوبة بفعل الإنسان الذى يرفع عصاه فى وجه الكلب، إنك تعامل الإنسان كما تعامل الكلب بدلاً من أن توليه الاحترام الواجب بوصفه إنساناً.. » (أصول فلسفة الحق ملحق للفقرة ٩٩ – ومن ترجمتنا العربية ص ٢٩٦– ٢٩٧).

ومن ناحية أخرى فإن نظرية الإصلاح تذهب إلى أن غاية العقوبة إصلاح الوضع الأخلاقى للمجرم. غير أن العقوبة لا يمكن أن تقع ما لم نكن متأكدين – على نحو ما – أنها سوف تجعل المجرم فى وضع أفضل ، أوحياة اجتماعية مناسبة

أكثر؛ فهى بمعنى ما عامل تربوى فى حياة المجرم، وتبدو هذه النظرية - للوهلة الأولى - إنسانية فى توجهها؛ لأنها تستهدف أساساً الإصلاح الروحى للمخطئ، غير أن الاعتراضات التى يثيرها هيجل ضد نظرية الردع يمكن أن تساق كذلك ضد هذه النظرية؛ فهى أولاً لا تعامل المتهم على أنه سيد حياته. وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية تفشل فى جانبين آخرين: الأول أنها تفصل وتشطر العلاقة الوثيقة والضرورية بين الجريمة والعقاب، بمعنى أنها تنظر إلى العقاب كشئ محايد لا يترابط بالجريمة. لكن هيجل يصر باستمرار على أن تصور الجريمة يتضمن فى جوفه تصور العقاب، إن الجريمة - بوصفها فى ذاتها عدماً - تحتوى فى ذاتها على سلبها، وهذا السلب يتجلى بوصفه العقاب...» (فقرة ١٠١ - الترجمةص ٢٠٥). فضلاً عن ذلك فإذا كان من الممكن للعقاب أن يصلح، أو يثرى، الحياة الروحية للإنسان، فلماذا - إذن - لا نقيم نظاماً جبرياً للعقاب يطبق على جميع أعضاء المجتمع ممن لديهم بالفعل نقص أو ضعف أخلاقى؟. ومن ناحية أخرى. إذا لم نعامل العقوبة على أنها تفترض مسبقاً - من الناحية المنطقية - الجريمة، فإنه عندئذ قد يكون ممكناً ألا نرى فى العقاب المناسب إلا رابطة عرضية أو تعسفية بين: شر، وفعل خارج عن القانون» (فقرة ١٠١ - الترجمة العربية ص٢٠٧). وتزعم نظرية الإصلاح - من ناحية أخرى - أن المجرم ساعة وقوع الجريمة لم يكن يملك تماماً طبيعته الأخلاقية أو الفعلية، فهو لم يكن يعمل - بعبارة أخرى - كموجود عاقل مسؤول عما يفعل مسؤولية كاملة، رغم أنه - بالقوة - موجود عاقل حر، ومن ثم يصبح العقاب وسيلة يتحقق بها ذلك الوجود الذى كان بالقوة. غير أن هيجل يذهب إلى أن الشخص الذى لا يكون عاقلاً تماماً أو أخلاقياً تماماً ساعة وقوع الجريمة لا يمكن فى الحال أن يرتكب الخطأ (قارن فقرة ١٣٢) وبالتالى فإن هذا الإنسان وحده هو الذى يمكن أن يعاقب؛ والعقوبة من هذه الوجهة من النظر تفقد معناها كمقولة أخلاقية أو قانونية.

لكن الاعتراض الرئيسى الذى يثيره هيجل ضد نظريتى الردع والإصلاح هو أنهما تتغاضيان عن معنى العقاب ذاته، وعن أساسه المنطقى؛ فهما معاً

يمتقان العقاب لأنه صورة من صور الشر. غير أن مشكلة العقاب ليست فقط مشكلة هذا الشر أو ذاك، أو هذا الخير أو ذاك. لكن النقطة المهمة فى الموضوع هو الخطأ وتصحيحه «ولو أننا فقدنا هذه النقطة فسوف نصل إلى نتيجتين سيئتين: (١) - أننا سنهمل المعالجة الموضوعية لتصحيح الحق التى هى موقف أولى وأساسى فى دراسة الجريمة. (٢)- أننا سنخلط الجانب الأخلاقى للعقوبة بجانبها الذاتى، أعنى «مجموعة من الأفكار السيكولوجية التافهة المتعلقة بالمثيرات، والدوافع القوية للغاية أمام العقل، والعوامل السيكولوجية التى تكره وتؤثر فى أفكارها (كما لو لم تكن الحرية قادرة بالمثل على أن تبعد فكرة ما تجعلها شيئاً عارضاً)». ولاينكر هيجل أن الردع والتهديد. والإصلاح إلخ. هى مظاهر هامة للعقوبة، لكنه يؤكد فحسب أن هذه السمات تفترض سلفاً: «كأساس لها واقعة أن العقاب عادل من الناحية الداخلية والواقعية معاً. والأشياء المهمة فى مناقشة هذا الموضوع هى أولاً: أن الجريمة لابد من إلغائها لا لأنها ينتج عنها شر، وإنما لأنها انتهاك للحق بوصفه حقاً. وثانياً: التساؤل عما هو الوجود الإيجابى الذى تنطوى عليها الجريمة والذى يجب إلغاؤه: إنه هو هذا الوجود الذى هو الشر الحقيقى والذى يجب إزالته. والنقطة الجوهرية هى مشكلة أين يكمن هذا الوجود؟ فطالما أن الأفكار الشاملة هنا لم تفهم فهماً واضحاً، فإن الغموض واللبس لابد أن يخيما باستمرار على نظرية العقاب» (فقرة ٩٩ - الترجمة العربية ص ٢٠٣ - ٢٠٤).

- ٢ -

دعنا الآن نتساءل: كيف يبرز هيجل العقاب؟ لماذا ينبغى معاقبة المجرم؟ ينغى معاقبة المجرم: لأنه انتهك القانون أعنى لأنه ارتكب جريمة. فالحق الذى يعبر عنه القانون قد انكره سلوك المجرم أو تجاهله. وهكذا تصبح الجريمة ظالمة:

لأنها انتهاك للحق فالمجرم - فى فعله - يضع جانباً مبدأ الحق. غير أن الحق بما هو كذلك لا يمكن تجاهله أو وضعه جانباً. وبالتالى فانزال العقاب لازم لاستعادة الحق أو تأكيد العدل. ومن هنا كان العقاب عدلاً لا لأنه يحدث هذه النتيجة أو تلك، وإنما لأنه تأكيد للحق المطلق.

ويحدث انتهاك القانون فى العالم فى صورتين أساسيتين: إنه يوجد أولاً كواقعة أو كحداثة، وهو بما هو كذلك له وجود «إيجابى» فى العالم الخارجى كأية حادثة أو واقعة أخرى، كالشجرة أو المطر مثلاً. لكنه فقط كحادثة لا تتميز عن غيرها من الحوادث الأخرى بأية جوانب أخلاقية أو إجرامية. وهو يوجد ثانياً كجريمة، وهو كجريمة لا يفهم إلا من خلال موقف الفاعل نفسه، أعنى: بوصفه سلوكاً غرضياً واعياً. وهكذا نجد أنه كجريمة ينقصه الوجود الإيجابى للوقائع أو الحوادث المألوفة. والذى يجعله جريمة هو واقعة أن المجرم قد اختاره عن عمد بإرادته الحرة (قارن ٣٣١). أما بالنسبة للمجتمع أو للذين يتعرفون عليه فهو فعل سلبى؛ لأنه انتهاك أو انكار للحقوق، وإلى هذا الحد فهو عدم يدمر نفسه، وإذا ما أردنا استخدام عبارة هيجل نفسه قلنا: «انتهاك الحق بما هو حق هو أمر يحدث ويتخذ لنفسه وجوداً إيجابياً فى العالم الخارجى، ورغم أنه من الناحية الداخلية ليس شيئاً على الاطلاق. ويتجلى انعدامه (أو تلاشيه) فى كونه ظهوراً وأيضاً فى العالم الخارجى، فى القضاء على الانتهاك. وهذا هو الحق عندما يوجد بالفعل: ضرورة أو يتوسط الحق نفسه بنفسه عن طريق إلغاء ما ينتهكه». (فقرة ٩٧ - الترجمة العربية ص ٢٠١). وهكذا نجد أنه إذا لم يتم إزالة الجريمة فسوف تظل - على الأقل ضمناً - تقبل على أنها شئ مشروع. لكنها تزول بإزالة ما انتهك الحق. وهكذا تثبت مشروعيتها وتبرهن على أنها متوسطة بالضرورة.

ويؤكد هيجل أن العقاب لا يمكن أن يكون عادلاً، وبالتالى لا يمكن إنزاله بعدالة على المجرم ما لم يتحقق شرطان (أ) -أن يكون فعل المجرم قد أراده الفاعل. (ب) - أن يكون الفاعل قد وافق على العقاب.

(أ) يفترض هيجل أولاً أن المجرم موجود عاقل، وهو حر، وباستطاعته أن يحدد مجرى حياته، ومن ثم فهو مسؤول، لكن المسؤلية شرط ضرورى للعقاب. أعني أن المرء لا يمكن أن يعاقب عن فعل ارتكبه ما لم يكن مسؤولاً عنه، وهو لا يمكن أن يكون مسؤولاً عنه ما لم ينسب الفعل إلى إرادته ، أعنى ما لم يكن قد اختار الفعل بحرية [٧] . وعلى ذلك فالجريمة سلوك غرضى واع، إنها تعبر عن إرادة المجرم [٨]. وهو عندما يختار ارتكابها فإنه يقبل- بمعنى ما - العقوبة التى يتضمنها الفعل. لأن تصور الجريمة كما أشرت من قبل يتضمن تصور العقاب. ومن ثم فلو اختار شخص ما التصور الأول فإنه فى الحال يختار التصور الثانى! وإذا نظرنا إلى العقوبة من هذه الزواية وجدناها عادلة؛ لأن الجريمة ارتكبت بحرية وبإرادة. وهى كذلك حق؛ لأن سلوك المجرم هو سلوك موجود عاقل، وهو عندما ارتكب الجريمة تجاهل القانون الذى يعرفه، ويعرف أنه لابد أن يراعيه. وهذا القانون هو تعبير عن إرادته كطبيعة أخلاقية كلية. فهو فى انتهاكه له ينكر بنفسه الحق النوعى الخاص الذى يجسده القانون؛ والعقوبة استرادد لهذا الحق (قارن فقرة ١٠٠).

وبالتالى فإن المجرم لا ينال عقوبة كشئ مفروض عليه من فاعل خارجى معاد له. بل على العكس إنه يعلن حكمه، ويصرح بنفسه أنه مذنب. وبذلك يعترف بمشروعية العقوبة، وبأنها حق. وهذا بالضبط السبب الذى جعل هيجل يقول إنه مادامت الجريمة هى فعل إرادى: «فإن العقوبة ينظر إليها على أنها تتضمن حق المجرم، ومن ثم فهو عندما يعاقب، يكرم كموجود عاقل. وهو لا يستحق هذا الشرف ما لم يكن تصور عقابه ومقداره مستمدين من فعله الخاص» (فقرة ١٠٠) ومن ثم فالعدالة تنتصر على الجريمة فى حالة العقوبة، وتقيم المجرم نفسه مرة أخرى كموجود حر يحدد نفسه بنفسه.

إن سلب الخطأ عن طريق العقاب هو ضرب من الجزاء أو القصاص من زاويتين أساسيتين (١) - العقوبة من حيث المبدأ هى «سلب للسلب»، أو «إضرار بالضرر» (٢) - ويتضمن تصور الجريمة - كما رأينا - سلبها،

ويفترضها مقدماً . ومن ثم فالعقوبة لا بد أن تكون مساوية للجريمة .(لكن بأى معنى لابد أن تكون مساوية للجريمة؟!) هذان الجانبان للعقوبة قادا بعض المفكرين لتأويل تصور العقوبة: إما على أنه انتقام أو استعادة للمبدأ القائل: «عين بعين وسن بسن» أو «كما عمل المجرم لابد أن يعمل به» (قارن فقرة ١٠٠) . غير أن هيجل يرفض هذين التفسيرين؛ فهو أولاً: ينكر أن القصاص أو الجزاء انتقام كما اعتقد «أ. ك . فليشتهايم O.K. flech-teimå؛ فالطابع المميز للانتقام هو أنه خاص، وليس عاماً، إنه فعل شخص وليس فعلاً قانونياً. وهو اعتباطى تعسفى تتحكم فيه انفعالات المصلحة الشخصية للشخص المنتقم. وبالتالى فالانتقام غير عادل. إنه انتهاك للقانون، وهو يخلق الحاجة إلى العدل، أعنى إلى العقاب الذى يتحرر من أى منفعة شخصية أو اعتباطية. «وهذا المطلب يتضمن أساساً إرادة – رغم أنها جزئية وذاتية فإنها تريد مع ذلك الكلى بما هو كذلك» (فقرة ١٠٣)– وهكذا نجد أن الجزاء ليس فعلاً يوقع فيه الألم لذاته، وإنما هو بالأحرى تحقق للفكرة الشاملة عن الحق بما هو كذلك، أعنى: العدالة.

وينكر هيجل ثانياً: أن يكون الجزاء – على الأقل بطريقة غير مباشرة – استعادة للمبدأ القائل «عين بعين وسن بسن» ذلك لأن المبدأ يفترض أن الجزاء يمكن أن يكون مساوياً للجريمة. وذلك ما لا يمكن أن يكون؛ لأن هذه المساواة ليست فى الكم أو الكيف بل فى القيمة. وهى بعبارة أخرى: «ليست مساواة بين الطابع النوعى الخاص للجريمة وطابعها السلبى، بل على العكس الضرران متساويان فقط من زاوية طابعهما الضمنى، أعنى من زاوية قيمتهما» (فقرة ١٠١– الترجمة ص ٢٠٥). فالجواب. الكيفية والكمية خارجان بالنسبة لتصور الجريمة. أعنى أن طبيعة الجريمة أو مضمونها تجريبى أو هى مسألة عملية، فليس فى استطاعتنا أن نصوغ قائمة من القواعد تحدد العقوبات تبعاً لها؛ لأن الجرائم عينية، وهى أحداث فريدة، وبالتالى فلابد أن يقدرها القاضى فى سياقها الخاص. وحتى هنا يصبح من المستحيل – فى الأعم الأغلب – أن تحدد على نحو مطلق

العقوبة المعنية التى ينبغى أن تكون «فالتحديد المطلق يظل فى دائرة المتناهى مجرد مطلب فحسب، وهو مطلب يلبيه الفهم بأن يزيد باستمرار من تحديده، وهو أمر بالغ الأهمية، لكنه يستمر إلى ما لا نهاية ، ولا يسمح إلا بإشباع تقريبى دائم». (فقرة ١٠١ - الترجمة العربة ص ٢٠٦). وهذا العامل يجعل من الصعب إلى أقصى حد ممكن أن نطبق قاعدة «عين بعين وسن بسن» فى ساحة العدالة. وعلى الرغم من عجزنا عن تحديد العقوبة التى ينبغى إنزالها فى كل حالة بالضبط، فإنه لمن الضرورى ضرورة مطلقة أن يتخذ القرار بأفضل نية ممكنة لتحقيق العدالة. لقد كتب هيجل يقول - الجزء الثالث من أصوال فلسفة الحق-: «نحن لا نستطيع أن نحدد عن طريق العقل ولا تستطيع الفكرة الشاملة أن تقول أى المبادئ يؤدى تطبيقها العدالة التى يتطلبها عقاب جريمة ما:

(١) - عقاباً جسدياً يتألف من الضرب بالسوط أربعين جلدة، أو تسع وثلاثين فقط.

(٢) - غرامة خمسة جنيهات أو أربعة جنيهات وثلاث وتسعين، أو أربع وتسعين قرشاً.... إلخ.

(٣) - أو بالسجن سنة ثلثمائة وأربعة وستين يومياً أو ثلاث وستين يوماً... إلخ. أو سنة ويوم سنة أو يومين ثلاثة.. ومع ذلك فإن جلدة واحدة، بالزيادة أو النقصان، أو جنيهاً واحداً، أو قرشاً واحداً، أو أسبوعاً أو يوماً فى السجن - زيادة أو نقصاناً يعنى ارتكاب ظلم ما» (فقرة ٢١٤).

وهذا يبين لنا فحسب أن القانون - أو أية قاعدة مجردة - لا تستطيع بذاتها أن تحدد العقوبة التى يستحقها المجرم فى موقف معين. وفضلاً عن ذلك فإنه لمن السهولة بمكان أن نعرض - من هذه الوجهة من النظر - للطابع الجزئى للعقاب على أنه خلف محال. «معاقبة السرقة بالسرقة، وقطع الطريق بقطع الطريق، والعين بالعين، والسن بالسن - وفى استطاعتك أن تستمر لتفرض أن المجرم ليس له سوى عين واحدة، أو أنه بغير أسنان» (فقرة ١٠١ -- الترجمة

العربية ص ١٠٦). (ب) - قبل توقيع العقاب على المجرم لابد له، ثانياً، أن يوافق بحرية على العقاب، أعنى: لابد أن يعترف أنه مذنب. وهذا الاعترف يبرر قبوله للعقاب الذى يحكم به القاضى. وحين يضع هيجل هذا الشرط فإنه يهتم بصفة خاصة بكرامة المجرم وإنسانيته، لأنه لا يعامله على أنه موضوع للرحمة أو الرأفة أو الانتقام، بل على أنه شخص يحدد نفسه بنفسه. وذلك لسببين:

(١) - أن يفرض العقاب بعدالة.

(٢) أن يقبل المجرم العقاب بحرية- وإلى هذا الحد يكون هو الذى عاقب نفسه - كيف؟ ليس ثمة سبب معقول - فيما يرى هيجل - لأن نفترض أن القاضى وحده أو الخبير القانونى يعرف كيف يقيّم وقائع الجريمة أو حالة المجرم: «لأن القدرة على القيام بذلك تتوقف بصفة عامة، لا على المسائل القانونية، بل على التربية. إن تحديد الوقائع فى القضية يعتمد على تفصيلات تجريبية، الشهادة على ما حدث وعلى معطيات حسية مشابهة، أو على وقائع نستنتج منها الأعمال التى وقعت وترجم وقوعها أو عدم وقعها. وها هنا يكون المطلب هو الثقة». (ملحق للفقرة رقم ٢٢٧). إننا نحتاج فى أية جريمة إلى أن نتأكد من عاملين أساسيين

(١) - ما إذا كانت الوقائع قد قد درست على نحو موضوعى شامل

(٢) - ما إذا كان المجرم يوافق على أن هذه الدراسة دقيقة وعادلة فى آن واحد . وهذا هو السبب الرئيسى الذى جعل هيجل يُصرّ على أن المجرم لابد أن يعترف أنه مذنب. ،وعندما يفعل ذلك فإن حق الوعى الذاتى «يبلغ قدراً من الرضا والإشباع، ولابد للوعى أن ينسجم مع حكم القاضى، ولا يحدث ذلك إلا عندما يعترف المجرم أن الحكم فقد طابعه الغريب بالنسبةإليه» (المرجع نفسه) ولقد كان هيجل على وعى أن المجرم يمكن أن يكذب أو يرتكب خطأ ما. ولو حدث ذلك فلن يتحدد بند العدالة، وإنما يتعرض للخطر. ومع ذلك فإذا ما كان المتهم يعامل بناء على إرادة القاضى الذاتية وحدها فإن المتهم فى هذه الحالة لم

يعد يعامل على إنه إنسان حر. ولكى يحاكم المتهم عن طريق هيئة المحلفين «التى تلبى مطلب الإعلان بالإدانة أو البراءة، مما ينتج عنه روح الاتهام» (المرجع نفسه). وهى تلبى هذا المطلب لأن هيئة المحلفين هى مجموعة من البشر العقلاء، وماداموا يشاركون المتهم فى عقلانيته ويوحدون أنفسهم معه فإن قرارهم هو المجرم نفسه.

وهكذا فإن العقاب عند هيجل لايتجه – كما قال مكتجارت – إلى إصلاح الوجود الأخلاقى للمجرم، ولا إلى أن يجعله يندم على خطيئته الأخلاقية. والمشكلة فى تأويل مكتجارت هى أنه يضع غاية العقاب أو الغرض منه المستقبل، أعنى خارج موقف المجرم. وهكذا لا يكون له غاية وراء فعل الجريمة. إنه ينزل بالمجرم أساساً لأن خطأ ما – وهو فعل لا عقلى – يحتاج إلى التصحيح؛ ليصبح حقاً. ومن ثم فإن الجريمة تعبر عن حاجة داخلية إلى العدلة، وليس إلى الانتقام أو بلوغ غاية سيكولوجية أو اجتماعية.

– ٣ –

علينا بعد ذلك أن نتساءل: هل يمكن لتصور هيجل عن العقاب أن يطبق فى مجال القانون؟ يعتقد مكتجارت أن ذلك غير ممكن. ويذهب إلى أن الموضوع الرئيسى للعقاب من وجهة نظر الدولة هو منع الجريمة وليس إصلاح المجرم. وهو يقدم أربعة أسباب لتدعيم رأيه: (١)– أن إنزال العقوبة المشروعة القاسية يمكّننا من أن نقلل الجريمة عددياً. (٢). أن النتيجة الرادعة العقاب لا تؤثر فقط فى أولئك الذين ارتكبوا جرائم، بل هى تؤثر كذلك فى أولئك الذين يشعرون أنهم سوف يعانون بنفس الطريقة لو ارتكبوا جرائم مماثلة. (٣) – هناك سبب قوى للشك فيما إذا كانت الجرائم التى نتعامل معها فى الدولة الحديثة، وموقف المجرم من الدولة، هى من ذلك النوع الذى نتوقع أن يقود إلى الندم [٩]. (٤) – العقوبة يمكن أن تُصلح المجرم فقط بالالتجاء إلى الطبيعة الأخلاقية للمجرم، ولكن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتحقق بسهولة. وبما أن عدد

الأبرياء فى المجتمع أكثر من عدد المجرمين، ومادامت النتيجة الرادعة للجريمة أشد فعالية فى تقليل الجريمة، فإن من المحتمل إمكان تطبيق نظرية الردع فى مجال القانون، غير أن هذا اللون من الاستدلال يفشل من زاويتين أساسيتين (١) - إذا ما كان هيجل يدافع عن نظرية إصلاحية فى العقاب- كما ذهب مكنجارت - وإذا ما استطعنا البرهنة على الردع هو هدف للعقوبة مبالغ فيه جداً، بل وأن الرعب لا يقلل من الجريمة عند هيجل عندئذ يصعب تطبيقها فى ميدان القانون - إلا أن هذه المزاعم مؤسسة تأسيساً ضعيفاً فموضوع العقاب عند هيجل - كما قلت من قبل - ليس إصلاح المجرم أو تطهيره، أعنى أن نجعله يندم على إثمه، وإنما هو إزالة خطأ وقع، ومن ثم تحقيق العدالة. (٢). أنا لا أعتقد أن غاية العقاب من وجهة نظر الدولة هو منع الجريمة أو تقليلها، رغم أن هذا الهدف هو واحد من أكثر واجبات الدولة أهمية. إن غايته كما يُصرّ هيجل هى تصحيح خطأ ما، أو بعبارة أخرى؛ تأكيد مبدأ الحق، وتدعيم العدالة فى حياة المجتمع. وهذا هو التأويل القانون للعقوبة التى يكون التبرير الوحيد للعقاب تبعاً لها هو انتهاك القانون. بعبارة أخرى؛ ليس للدولة الحق أياً كان، فى معاقبة إنسان ما، ما لم ينتهك قانوناً. وفى اعتقادى أن العالم الذى نعيش فيه الآن هيجلى الطابع فيما يتعلق بالعقوبات، وعندما يمثل المجرم أمام المحكمة متهماً بجريمة ما. فإن القاضي يوضح للجمهور أن المتهم يعاقب؛ لأنه انتهك قانوناً ما. وإذا ما اكتشف المتهم بطريقة خفية أنه يُستخدم كوسيلة أمام الجمهور، فلابد أن يشعر أنه أهين أو أحط من قدره، وأنه عُومل على نحو لا عدالة فيه. وهذا يبين أن العقاب فى الحياة العادية يتم؛ لأن المجرم يستحقه؛ لأنه عادل [١٠]. وبالتالى سوف يكون من الخطأ أن نقول مع مكتجارت إن تصور هيجل للعقاب هو الردع.

وفضلاً عن ذلك يشكو مكتجارت من أن فكرة هيجل عن العلاقة بين القانون والمواطن لا تفسح المجال للنقد ولا للضمير الفردى. إن التوحيد بين القانون الأخلاقى والسلطة القائمة يسلب الفرد استقلاله الأخلاقى، وبالتالى

يسلبه تحديده الذاتى الأخلاقى، يصبح الفرد عبداً للدولة إن صح التعبير. لأن الدولة عندما تصبح أساس القانون فإنها تأخذ لنفسها الدور الذى يلعبه الأب أو الإله الذى لا يمكن مناقشته أو تجاهله [11]. ويقدم فليشتهايم نقداً مماثلاً «بسبب التوحيد الذى قام به هيجل بين الواقعى والمثالى، بين القانون والعدالة، فإن مذهبه لم يفسح المجال للآثم ذى الضمير الحى الذى ينتهك القانون الظالم عن عمد، إنه يخرقه اليوم لصالح قانون أفضل فى الغد» [12].

تقوم هذه الانتقادات على افتراض أن القانون هو صناعة بشرية – عكس ما يعتقده هيجل – ومن ثم فهو ليس التعبير النهائى أو التجسيد الأخير لمبدأ الحق، وبالتالى يمكن أن يكون خطأ، إن للفرد الحق الصريح فى خرق القانون القائم، والالتجاء إلى القانون الأخلاقى بدلاً منه، وعندما يشعر عن يقين أن القانون القائم خاطئ أو ظالم. غير أن هذا النمط من الحجة يفشل فى انصاف فكرة الحق عند هيجل وعلاقاتها بالفرد والقانون الوضعى. إن القانون القائم للدولة عند هيجل – كما ذكرتُ في الفصول السابقة – لا هو نهائى ولا هو تام، ومن هنا كان من الممكن للفرد أن يتمرد ضده وأن يسعى لتغييره. كتب هيجل يقول: «يصبح مبدأ الحق قانوناً Gestez عندما يوضع gedetzt فى وجوده الموضوعى، أعنى عندما يجعله الفكر متعيناً من أجل الوعى، ومعروفاً على أنه ما هو حق وصحيح. عندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين قانوناً وضعياً بصفة عامة ..» (فقرة ٢١١). وهكذا عندما يصبح الحق قانوناً، فإنه يكتسب طابعاً كلياً متعيناً. وهذا يعنى أن القانون لا يعبر عن قاعدة للسلوك فحسب، وإنما هو أيضاً قاعدة تعبر عن كلية متعينة. والهوية المتعينة بين الطابع الضمنى والوصفى للقانون هى التى تضفى على القانون الوضعى قوته الإلزامية أو الإجبارية.

غير أن هذه الهوية ليست كاملة أو نهائية على الإطلاق. وبالتالى فإن للقانون الوضعى عند هيجل قوة إلزامية بمقدار ما يكون هو الحق. أعنى أن القوانين الوضعية ليست هى الحل عل نحو كامل أو تام، إن هيجل يؤكد فى تحليله للقانون كشئ موجود أنه ليس ثمة قانون يمكن أن يكون تاماً أو كاملاً: «هناك

سوء فهم أدى كذلك إلى ظهور مطلب - قد تحول إلى رغبة مرضية ملحة عند العلماء الألمان بصفة خاصة - وهو أن تكون القاعدة التشريعية تامة على نحو مطلق ولا تسمح بأية تعينات جديدة فى تفصيلاتها، كما أدى أيضاً ظهور حجة تقول: إنه نظراً لعجز القاعدة القانونية عن بلوغ مثل هذا الاكتمال التام، لذلك ينبغى علينا أن نصدر شيئاً غير تام، أى ينبغى علينا ألا نصدر قاعدة قانونية على الإطلاق. ويقوم سوء الفهم هذا، فى الحالتين، على تصور خاطئ لطبيعة المادة المتناهية. (كالقانون الخاص) التى يكون فيها مثل هذا الاكتمال المزعوم عن اقتراب دائم من الاكتمال، وهو تصور خاطئ للاختلاف بين الكلى الخاص بالعقل، والكلى الخاص بالفهم، وعلى تطبيق الأخير على مادة متناهية وذرات تسير إلى الأبد ». (فقرة ٢١٦) كما يؤكد هيجل أيضاً « أن القانون الجنائى ابن عصره أساساً، ربيب حالة المجتمع المدنى فى ذلك العصر.. » (فقرة ٢١٨) إنه - باختصار - خلق بشرى. وبالتالى فإن أى قانون جنائى قائم هو عرضة للتغير والتطور وللتحسين. وهذا يكشف لنا عن أن القانون فى وجوده الوضعى المتعين ليس نهائياً، وهو ليس - بعبارة أخرى - تعبيراً عن مبدأ الحق على نحو مطلق ونهائى. ومن ناحية أخرى فإن معرفة الحق بما هو كذلك، واستنباط القانون الوضعى ليس ميزة للدولة أو الصفوة من خبراء القانون: « يحتفظ احتراف التشريع لنفسه بمعرفة خاصة بالقانون، وكثيراً ما لا يزعم أنه يحتكر هذه المعرفة، ويرفض أن يسمح لرجل الشارع بمناقشة الموضوع.. بيد أننا لا نحتاج لأن نكون صناع أحذية حتى نعرف أن أحذيتنا لا تناسب أقدامنا، كذلك لا نحتاج إلى أن نكون محترفين حتى نكتسب معرفة بالأمور ذات النفع الكلى، فالقانون يختص بالحرية، أعنى بأقدس وأثمن شئ فى الإنسان، الشئ الذى لابد أن يعرف الإنسان هل هناك قوة تضغط عليه أم لا ». (ملحق للفقرة ٢١٥). ومن هنا قد يكون من الخطأ أن نقول إن الدولة عند هيجل تقوم بالدور الذى يقوم به الأب أو الإله الذى لا يمكن مناقشته على أسس أخلاقية. بل على العكس فإننا نجد هيجل يعجب بأشخاص مثل سقراط ولوثر - تحدوا السلطة القائمة من أجل وجود

اجتماعى أكثر عقلانية.

وفى استطاعة المرء أن يقدم تفصيلات أخرى وحجج أكثر؛ ليبين بها أن الفرد عند هيجل ليس إله أو أداة فى يد الدولة أو أية سلطة أعلى. وإن كنت الآن مهتماً بأن أبين فحسب (داخل حدود النظرية الهيجلية للحق والعقاب) أن هناك - على الأقل من وجهة نظر منطقية - مجالاً لموقف النقدى تجاه السلطة القائمة. وأن الدولة لا تنزل العقاب على المجرم لأنها قوة مطلقة أو نهائية، وإنما لأن عقابها عادل. وعدالة العقاب تقررها واقعة أن القانون الوضعى يعبر عن مبدأ الحق (العدل) وهكذا فإن انتهاك، أو سلب، هذا القانون سوف يعنى فعلاً ظالماً أو غير عادل.

هوامش الفصل السادس

(١) مكتجارت «نظرية العقاب عند هيجل» فى كتاب فينبرغ «العقل والمسؤولية» ص ٣٢٠.

(٢) أ. فلتشايم «هيجل ونظرية العقاب» وما بورت مقال «العقاب».

(٣) نظرية العقاب عند هيجل ص ٣٢١.

(٤) نفس التأويل أخذ به فلتشهايم.

(٥) انظر «انظر منظور فلسفى عن العقاب» نشره ازورسكى عام ١٩٧٢.

(٦) فلسفة الحق فقرة ٩٩.

(٧) انظر فقرات ١١٥ و٧٩ - ٨١.

(٨) يبين هيجل فى «القانون الطبيعى» أن العقاب ينشأ فى قلب الجريمة ويظل فيها.

(٩) مكتجارت «نظرية العقاب عند هيجل» ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(١٠) فلشتهايم ص ٣٠٨.

(١١) «فلسفة الحق» فقرات ١٣٤ - ١٣٥.

الفصل السابع

أساس الإلزام الخلقى

فى القانون الدولى

يذهب بعض الباحثين الهيجلين - وكذلك النقاد - إلى أن نظرية هيجل فى القانون والدولة لا تزودنا بأساس الإلزام فى ميدان القانون الدولى، ويعتقدون أن الدول عند هيجل - على مستوى القانون الدولى - إنما توجد فى «حالة الطبيعة» (*). وهى حالة تسلك فيها الدول بعضها تجاه البعض الآخر على أساس مصالحها القومية ومدى تفوقها. وهكذا يجوز للدولة أن تتبنى أى نمط من السلوك يقودها إلى تحقيق مصالحها المشروعة. ولقد كتب «جون فيندلى» على سبيل المثال يقول «الدول عند هيجل هى - وينبغى أن تكون - فى حالة الطبيعة بعضها تجاه البعض الآخر، فالرخاء بالنسبة للدولة هو بالضرورة رخاؤها الخاص. والحكومة التى تهتم به لابد أن تكون لديها حكمة خاصة وليس اهتماماً كلياً عاماً بالبشر» (1).

وبنفس النغمة كتب «بندتوكروتش» يقول: «لقد رفض هيجل -بل وسخر أيضاً - من فكرة كانط عن السلام الدائم، ورأى أن الحرب هى الحل الوحيد للمنازعات بين الدول». ويقول «جون بلا ميناتز» أيضاً: «من حق الدولة أن تخرق المعاهدات لو وجدت أن من مصلحتها أن تفعل ذلك». وهذا التفسير الشائع يثير سؤالاً هو: أتزودنا نظرية هيجل فى الحق بأساس للقانون الدولى؟ وهل القانون الدولى عند هيجل مُلزِم؟ ولو صحَّ ذلك فما هو أساس هذا الالزام؟ ذلك لأننا لو قلنا - كما يقول نقاد هيجل - إن الدولة ليست مُلزمة باحترام القانون الدولى والمعاهدات والاتفاقات فيما بينها، فسوف يعنى ذلك فى النهاية أن القانون الدولى لا فائدة منه، وأن الحرب والعنف والانتهاك هى الحكم النهائى بين دول العالم.

(*) «حالة الطبيعة» التي أشار إليها الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز تعني سيادة قانون الغاب، بحيث يدافع كل فرد في المجتمع عن بقائه، ويصبح «الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان» . . انظر كتابنا: «هوبز: فيلسوف العقلانية» ص ٢٨٩ وما بعدها من طبعه دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ (المترجم).

وأنا أود فى هذا الفصل أن أذهب إلى أن القانون الدولى عند هيجل ليس عديم النفع أو الفائدة بوصفه قاعدة للسلوك بين الدول، وإنما هو – على العكس – أفضل وسيلة لإقامة نظام دولى. وأساس هذا النظام هو التعاقد، أعنى الاتفاق بين الدول لاحترام قواعد معينة فى السلوك الدولى. وهذه القواعد مُلزمة، لا فقط لأن الدول قد تعهدت بمراعاتها، وإنما لأنها تُعبّر أيضاً عن مصالحها العامة فى المجتمع الدولى. إن من الخطأ الشائع أن يقال مع بلاميناتز: إنه من حق الدولة أن تنتهك المعاهدة إذا ما وجدت أن ذلك فى صالحها. وقبل أن نفسر وجهة نظر هيجل عن الحرب أو العلاقات الدولية، ينبغى علينا أن نفهم أولاً ماذا يعنى بالقانون الدولى. وعلى سبيل المثال: ماذا يعنى قولنا إن القانون الدولى مُلزم؟ تحت أى ظروف، أخلاقية أو نفعية، يكون القانون ملزماً –؟! إنَّ كثيراً من ألوان الخلط وسوء الفهم التى تفسد فكرة الباحث الهيجلى حول تصورات الحرب والقانون الدولى تنبع من نفوره أن يحلل بعناية ودقة معنى القانون الدولى: أساسه والغرض منه من ناحية، وأساس الدولة والغرض منها من ناحية أخرى. وسوف أحاول فى الصفحات القادمة أن أناقش الطبيعة الأساسية للدولة. والسبب الرئيسى هو أن تصور هيجل للدولة وللقانون الدولى يرتبطان من الناحية المنطقية بعلاقات متبادلة: فنظرة هيجل إلى أساس الدولة وسيادتها هى الافتراض الرئيسى المسبق لتصوره للقانون الدولى. لكن من المهم قبل أن نبدأ فى هذا النقاش أن نلقى الضوء من جديد على فكرة هيجل عن السيادة، وذلك لأن فهم هذه الفكرة أساسى لفهم أساس الإلزام فى القانون الدولى.

الجانب الأساسى فى الدولة – ككيان سياسى – هو كما رأينا: وحدتها. وتقدم لنا هذه الوحدة سمتين أساسيتين:

١ – عندما نقول إنَّ الدولة وحدة فإننا نعنى بذلك أنها كل عضوى متحد، عناصره: أعنى القانون والأنشطة والقوى والفاعليات، والمؤسسات هى عناصر ليست مستقلةأو قائمة بذاتها، وإنما يعتمد بعضها على بعض، بمعنى أنها لا يمكن أن توجد أو تعمل إلا من حيث علاقتها الوثيقة بالدولة ككل: فهى بعبارة

أخرى؛ تحددها فكرة الكل: «فمن هذا الكل تنبع هذه السلطات الجزئية، وهى منه بمثابة الفاصل سهلة الحركة، وهو بالنسبة لها ذاتها الفردية». (فقرة ٢٧٦).

٢ - لا يُعينَّ الموظفون الرسميون فى الدولة بناء على مولدهم، أو قدراتهم الاقتصادية أو وضعهم الاجتماعى، «بل بناء على قوة صفاتهم الكلية والموضوعية فحسب، (فقرة - ٢٧٧).» «والنقطتان السالفتان تشكلان سيادة الدولة، أعنى أن السيادة تعتمد على القول بأن الوظائف الجزئية والسلطات فى الدولة لا توجد بذاتها، أو أنها تتأسس بقوة إرادة الأفراد الجزئية أو تفسيرهم الشخصى، وإنما هى تضرب بجذورها فى وحدة الدولة بوصفها ذاتهم الفردية» (٢٧٨). وهكذا لا تكون السيادة سلطة مجردة تنفصل عن الدولة، وإنما هى على العكس تمثل جميع السلطات الجزئية داخل الدولة (نفس الفقرة). وهكذا نجد أن الأساس فى سيادة الدولة ليس القوة، بل القانون: «إن سيادة الدولة إنما توجد كلحظة مثالية فى الحكومة الدستورية الشرعية، وهى مثالية المجالات والوظائف الجزئية، أى أن سيادة الدولة تُبيّن أن كل مجال من هذه المجالات الجزئية ليس شيئاً مستقلاً قائماً بذاته من حيث غاياته وطرق نشاطه - شيئاً منغلقاً على نفسه وحدها - بل على العكس فإن كل مجال حتى فى غاياته، وطرق نشاطه، يتحدد بغاية الكل، ويعتمد عليها، وهى الغاية التى يُعبّر عنها بألفاظ عامة، وبتعبير غامض على أنها خير الدولة أو رخاؤها. (نفس الفقرة). وهكذا نجد أن أساس الإلزام السياسى عند هيجل ليس القوة، بل: القانون. والمواطن ملزم بإطاعة الدولة لأنها الواقع العينى الذى يجسّد القانون، ومن ثم يجسّد إرادة الشعب ككل، لا لأن الدولة قوية أو ذات سلطة أعلى. وإذن فالقوة لم تكن عند هيجل أبداً أساساً للإلزام السياسى.

وتعبر السيادة عن نفسها - بوصفها مثالية المؤسسات المختلفة فى الدولة - بوصفها إرادة قوية أو سلطة في شخص الملك «وذلك هو بالضبط الوجه الفردى للدولة، وبفضله وحده تكون الدولة واحدة» (فقرة ٢٧٩) ومن هنا كان الطابع الفردى أساساً للسيادة أى أن الدولة ذات السيادة هى فرد، وتصبح هذه الفردية

عينية فى شخص الحاكم: «والدولة حين تتسم بهذه السمات إنما لها فردية، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد، ومن حيث السيادة فرد مباشر متحقق بالفعل. (فقرة ٣٢١). بدون هذا الجانب لا نستطيع أن نفسر – أو أن نبرر – سلوك الدولة بوصفه نشاطاً ينتظر فيه المجتمع ككل لحظة تحققه الذاتى. إن المشكلات المتعلقة بالسلوك العملى ينبغى مواجهتها، واتخاذ القرارات بصددها، والدولة بوصفها ذاتاً وممثلة للإرادة العامة: تمتص فى ذاتها الفردية جميع الجزئيات، وتنتهى عملية التقلب بين الأخذ والرد التى تركت نفسها تتأرجح فيها على الدوام تارة هنا، وتارة هناك، فهى بقولها «أنا أريد» تتخذ قرارها وتفتح بذلك بداية كل نشاط وكل تحقق فعلى. غير أن إضفاء السيادة على هذه السلطة العليا، لا يعنى – كما رأينا – أن قوتها غير محددة (تعسفية أو هوائية) «فالواقع أنه (الملك) ملتزم بالقرارات العينية لمستشاريه. وإذا ما استقر الدستور فلن يكون أمامه فى الأعم الأغلب سوى أن يوقع باسمه. (الفقرة السابقة) وهكذا نجد أن الملك يمثل إرادة ٨الشعب ويجسد الطابع الفردى للدولة، بشرط أن يعمل طبقاً للقانون الدستورى.

– ١ –

عندما نحدد حقائق الدولة بالفردية ، أو بأنها فرد، فإننا نعنى بذلك أنها كيان مستقل قائم بذاته. وهى لا تستمد مميزاتها أو حياتها من مصادر خارجية، بل من إرادة الشعب الذى يشكل وجودها ذاته. وتبلغ الدولة مرحلة الوعى بهذه الفردية عندما تواجه دولاً أخرى مستقلة وتتميز عنها، ويتجلى هذا الوعى: «فى حالة الدولة بوصفه علاقة الدولة بغيرها من الدول، التى لكل منها استقلال ذاتى فى مواجهة غيرها من الدول» (فقرة ٣٢٢). والواقع أن الدولة لا يمكن أن توجد ككيان فردى إلا من خلال علاقتها بغيرها من الدول (قارن فقرة ٣٣١). وهكذا توجد الدول جنباً إلى جنب، وهذا الوجود (معاً) يشكل أساس العلاقات الدولية. ذلك لأن الدولة فى سعيها إلى تحقيق أهدافها مضطرة إلى الدخول فى علاقات

محددة مع غيرها من الدول، ومن هذه العلاقات ينشب الصراع، فكيف يمكن حسم مثل هذا الصراع: عن طريق القانون أم الحرب؟ يرى «برتراند راسل»: «أن الصراع بين الدول عند هيجل لا يمكن حسمه إلا عن طريق الحرب: فالدول فى مواجهة بعضها البعض فى حالة الطبيعة، ولا تكون علاقاتها شرعية أو قانونية أو أخلاقية. ذلك لأن حقيقة حقوق الدول إنما تكمن فى إرادتها الفردية، ومصلحة كل دولة جزئية على حدة هو قانونها الأعلى. وليس ثمة تضاد ولا مقابل بين الأخلاق والسياسة؛ لأن الدول لا تخضع للقوانين الأخلاقية المألوفة» (٤). ومن الواضح أنه لا ينتج من القول بأنه إذا كانت الدول تعبر عن مصالحها وحقوقها فى دساتيرها الفردية فإن القانون الدولى عندئذ لا يمكن أن يكون ممكناً بينها. أعنى أن تصور السيادة عند هيجل على الأقل لا يطرد ولا يستبعد بالتبادل تصور القانون الدولى. ويعتقد راسل - كغيره من نقاد هيجل - أن القانون الدولى يتحد مع القانون الأخلاقى فى هوية واحدة. من حيث وضعه وغرضه، كما يتحد مع القانون الذى يطبقه الناس فى دولة معينة. غير أن هذا التوحيد يقوم على زعم خاطئ هو: أن الدول والأفراد من البشر متشابهون، أو أنهم يوجدون ويسلكون على نحو متشابه، وذلك غير صحيح؛ فهم مختلفون ولا يوجدون ولا يسلكون على نحو مماثل. معاملة القانون الدولى كما لو كان أخلاقياً عادياً قد أدى إلى كثير من الغموض، ونفذ إلى تحليل الأساس الإلزامى للقانون الدولى بصفة عامة، ومعالجة هيجل لهذا التصور بصفة خاصة. وفيما يلى سوف أحلل وجهة نظر هيجل لأساس القانون الدولى محاولاً عندئذ أن أبين أن معظم التهم التى وجهت إليه أما أنها أحادية الجانب أو خاطئة.

- ٢ -

كتب هيجل يقول: «ينبع القانون الدولى من العلاقات بين الدول ذات السيادة» (فقرة ٣٣٠). فهذه الدول كما رأينا مستقلة ذات سيادة، ولا تحكمها سلطة عليا أو خارجية، ومع ذلك فهى مضطرة لأن تتعامل بعضها مع بعض، لكن

فى مثل هذا التعامل «ينبغى على كل دولة ألا تتدخل فى المسائل الداخلية لغيرها من الدول» . (فقرة ٣٣١) ويقوم هذا المبدأ على أساس أن السيادة تتضمن الاعتراف، وكذلك احترام سيادة الدول الأخرى، غير أن الواقع أن هذا الشرط صعب إن لم يكن مستحيلاً «وبالتالى فإنه لا يمكن أن تقف كل دولة موقف اللامبالاة بالنسبة للأخرى بصدد ما يجرى فيها من أمور داخلية» . (نفس الفقرة). وهذا القانون تمليه الدول المستقلة وتجعله مشروعاً، والأساس الذى يقوم عليه هو عقد «خاص وبسيط» (٣٣٢).

فهيجل يعترف أن القانون الدولى لابد أن يكون ملزماً ومفيداً «القضية الأساسية يقوم عليها القانون الدولى (أعنى القانون الكلى الذى ينبغى أن يكون صحيحاً صحة مطلقة بين الدول بوصفه متميزاً عن المضمون الجزئى للمعاهدات الإيجابية) هى تلك المعاهدات بوصفها أساس الالزام بين الدول ينبغى أن تحترم» (٣٣٣). لكننا إذا ما تأملنا منظر المسرح الدولى فعلاً من الناحية التاريخية لوجدنا أنه لا وجود للهيئة التشريعية الكلية ولا الدستور الدولى المعترف به من الجميع. لكن يبدو على العكس أن حالة الطبيعة هى السائدة بين الدول ذات السيادة والاستقلال فى العالم. وفى هذه الحالة تعطى كل دولة أولوية كاملة للمحافظة على بقائها.. كيف؟ «مادامت ترتبط الواحدة منها بالأخرى بوصفها كائنات مستقلة، وبالتالى كإرادات جزئية تتوقف على صحة المعادهات نفسها، ومادامت الإرادة الجزئية للكل هى فى مضمونها إرادة صالحها الخاص البسيط والخالص، فإنه يستتبع ذلك أن يكون هذا الصالح هو القانون الأعلى الذى يحكم سلوكها حيال غيرها من الدول» (فقرة ٣٣٦) وقد نتساءل هنا: كيف تتصور الدولة صالحها الخاص؟ وهل يممكن لنا أن ننظر إلى هذا التصور نظر مثالية أم واقعية؟ الواقع أن هيجل يذهب إلى أن «خير الدولة الجوهرى هو خيرها بوصفها دولة جزئية فى مصالحها الخاصة ووضعها الخاص، وكذلك مع الأمور الخارجية الخاصة، بما فى ذلك علاقاتها ومعاهداتها الجزئية» (فقرة ٣٣٧). وهكذا نجد أن ما تتصوره الدولة على أنه مصلحتها المشروعة قد يتعارض تعارضاً حاداً مع

مصالح غيرها من الدول الأخرى أو مع إرادتها، ومن هنا ينشب الصراع. فإذا ماشب مثل هذا الصراع، فكيف يمكن لنا حسمه؟ يؤكد هيجل أن العلاقة بين الدول ينبغى كذلك أن تقوم من حيث المبدأ على الحق، على أن الحق فى المسائل الدولية ينبغى أن تدعمه قوة وسلطة.. (٣٣٠). وتلك - فى رأيى - فكر فى غاية الوضوح والأهمية تكشف عن اعتراف هيجل بأن العلاقات الدولية ينبغى ألا تقوم على الأهواء، وأن للقانون الدولى - من حيث المبدأ - طابعاً ملزماً. لكن لما لم تكن هناك قوة أو سلطة تحقق هذا الحق فعلياً: «فإنه ينتج من ذلك أننا فيما يتعلق بموضوع العلاقات الدولية، فإننا لن نتجاوز أبداً دائرة ما ينبغى أن يكون.. (الفقرة السابقة). ومن هنا فإذ ما وجدت دولة من الدول أن من مصلحتها انتهاك معاهدة أو اتفاق، أو أن تقطع علاقتها القائمة مع دولة أخرى، فسوف يكون عندها ما يبرر ذلك، ولقد ذهب «بلاميناتز» إلى أن الدولة عند هيجل هى العليا بمعنى: «أن من حقها انتهاك معاهدة إن وجدت أن من مصلحتها أن تفعل ذلك» [٥]. وإذا كان هذا ما يعنيه هيجل بكلمة «عليا» كما لا حظ «بلاميناتز» فهو قد اعترف بالفعل أن هناك قواعد بين الدول ينبغى مراعاتها. لكن ما هى الظروف التى تستطيع الدولة فى ظلها أن تخرق معاهدة لوجدت أن ذلك فى مصلحتها؟! هل يمكن للدولة أن تقوم بذلك فى أى وقت وتحت أى ظرف؟ هل يمكن لا فقط أن تخرق معاهدة، بل أن تغزو الدول الأخرى وقهرها إن وجدت ذلك فى صالحها؟ فى اعتقادى أن هيجل يعنى بكلمة «عليا» هنا أن الدولة أعلى من المعاهدات التى أبرمت وأنها تستطيع فسخها فى ظروف معينة فحسب.

دعنا فيما يلى ندعم هذه الفكرة:

أولاً: يؤكد هيجل مراراً أن ما يجعل القانون الدولى غير مؤثر، ليس بالفشل فى التعبير عن علاقة الحق بين دولتين أو أكثر، وإنما لأنه يفتقر أساساً إلى سلطة قضائية تستطيع تحديد ما هو الحق فى كل موقف معين وتطبق القانون المناسب. وتلك هى على وجه التحديد النقطة المحورية فى نقد هيجل لفكرة كانط عن «السلام الدائم» عن طريق عصبة الأمم، ومثل هذه المنظمة، «أراد لها

(كانط) أن تكون سلطة معترف بها من كل دولة فردية، وأن تكون حكماً فى جميع قضايا الخلاف، لتجعل من المستحيل على المتنازعين اللجوء إلى الحرب لحسم تلك القضايا » .. (٣٣٣) غير أن مثل هذه الفكرة تفترض مقدماً الوفاق بين الدول واتفاقها على القوانين التى ينبغى أن تكون قد وافقت عليها كل الدول. كما تقوم هذه الفكرة - فيما يرى هيجل - على الرغم بأن السيادة العينية التى ستكون مسئولة عن هذه القوانين، موجودة فعلاً، لكنها لم تكن قد وجدت بالفعل حتى فى عصر هيجل، وهذا ما يجعلنا نقول إنه حتى وجدت مثل هذه المنظمة، وقد وجدت فعلاً فى القرن العشرين.. فإنها قد تكون حكماً، لكنها لن تفرض القانون. ومن هنا فإن صالح الدولة عندما يدمر فإنه يكون ن حقها أن تتجاهل الانفاقات الماضية، وأن تسعى لاسترداد هذا الحق بالقوة.. ومن الغريب حقاً أن يُسىء «بلاميناتز» فهم فكرة هيجل فى هذا السياق - لاسيما ما يؤكده هيجل من «أن العلاقة بين الدول ينبغى أن تقوم على الحق من حيث المبدأ»، ومن هنا فإن السياق الذى يشير فيه هيجل إلى أن الدولة تعلو فوق تعهداتها فإنه كان يعنى أن من حق الدول انتهاك الاتفاقات والمعاهدات دون أن تتوقع عقوبة مبررة، وذا لا توجد سلطة يمكن أن تنفذ مثل هذه العقوبة (٦).

ثانياً: عندما يشير هيجل إلى الدولة بأنها العليا فإنه يقصد السيادة، وسيادة الدولة تعتمد - كما رأينا من قبل- على القول بأنها كيان سياسى، يحدد ذاته ويستقل بنفسه. وبالتالى فإن ما يجعل الدولة هى السيد ليست القوة الاقتصادية أو السياسية لجماعة معينة أو طبقة خاصة، إنها باختصار ليست قوة مادية وإنما هى قوة القانون. إذ لدى السيد سلطة اتخاذ قرارات لصالح الدولة؛ لأن شخصه يعبر عن التحقق العينى «لمثالية السلطات الجزئية كلها» (فقرة ٢٧٨) (٧). ففى قراراته تصبح الإرادة العامة للشعب عينية، وفعلية، كما يعبر عنها الدستور. ومن هنا كان الحاكم بوصفه السيد، يعرض الطبيعة الأخلاقية والعقلية للدولة، وبالتالى فإن سلوكه لا يعبر عن أهواء أو تعسف بل يرشده فى المسائل الدولية مبدأ سام هو صالح الدولة. وهذا يعنى أنه لا يستطيع تجاهل

المعاهدات أو القانون الدولى، ما لم تكن مصالح الدولة معرضة للخطر. إذ أن الاعتراف بالمعاهدات أو القانون الدولى مسألة يبررها أنها تعين على رخاء الدولة. لكن افرض أنه حدث سوء تفاهم بين دولتين، أو بعبارة أخرى: افرض أن «السيد» الذى يحدد الظروف التى يعترف فيها بالقانون الدولى- قد تغير. وأن هذا التغير قد يكون خطراً أو مضراً مباشرة بالدولة. أيحق ، إذن، للسيد أن يتجاهل القانون الدولى؟! الجواب نعم بالطبع! فليس من حق السيد الحاكم أن ينتهك المعاهدة (أو القانون الدولى) إذا ما ظلت ظروفها قائمة ومحترمة، ومن ثم إذا لم تكن مصلحة الدولة فى خطر. لكن إذا ما أصبحت مصلحة الدولة فى خطر فإن الدولة من حقها فى هذه الحالة أن تنتهك هذه المعاهدة. والنقطة التى نود إبرازها هنا هى أن السلطة العليا للدولة فوق المعاهدات ليست مطلقة، بل مشروطة، فهى تعتمد على مقدار الظروف التى يحترم فيها القانون الدولى، وإن كانت هذه الظروف لا تحترم على الدوام، إذا تفشل الدول فى احترام إتفاقاتها، سواء عن وعى أو غير وعى، بسبب الجهل أو الغش . ولقد كان هيجل مدركاً تماماً لهذه الواقعة عندما قال: «ليست الدولة عملاً فنياً مثالياً، وإنما هى توجد على الأرض، ومن ثم توجد فى مجال الصدفة، والهوى، والخطأ، والسلوك السئ، وقد تشكلها هذه الأمور من جوانب كثيرة» (فقرة ٢٥٨).

وهكذا نجد أن الخلاف بين الدول لا يمكن أن يحل بالطرق الدبلوماسية أو السياسية، بل الالتجاء إلى الحرب،. غير أن الالتجاء إلى الحرب ليس نهاية المطاف: «إذا ما اختلفت الدول، ولم يكن من المستطاع تحقيق الانسجام بين إردتها الخاصة، فإن النزاع لا يمكن حسمه بغير الحرب» (فقة ٣٣٤) وعلينا أن نؤكد على كلمة «إذا» فى الجملة السابقة؛ لأن الدولة لا يمكن أن تلجأ إلى الحرب إلا إذا تحقق شرطان: ١ - إذا دمرت دولة أخرى مصالحها الخاصة. ٢ - إذا ما تأكدت الدولة الأخرى أنها معرضة للخطر من قبل دولة ما: «مع إحصاء درجات الترجيح لهذا الجانب أو ذاك، وجس النوايا .. إلخ» (فقرة- ٣٣٥) وتبين الشروط الدقيقة التى يضعها هيجل للالتجاء إلى الحرب أن الدولة

ليست حرة فى تجاهل اتفاقاتها مع الدول الأخرى، إنها تظل فوق اتفاقاتها وأعلى منها إذا لم تكن هذه الاتفاقات موضع احترام وينبغى علينا أن نؤكد هنا أنه لا يجوز أن نستنتج من خرق دولة لمعاهدة أو للقانون الدولى أن مشروعية المعاهدات ، أو القانون الدولى، قد انهارت أو كفت عن أن تكون ملزمة. ومن ثم فلا يكفى كما قال هيجل مراراً أن تسن مجموعة من القوانين الدولية، بل ينبغى أن تكون هناك قوة قادرة على فرض هذه القوانين وسوف نلقى مزيداً من الضوء على هذه الفكرة فى مناقشاتنا القادمة.

عندما ذهب «بلاميناتز» إلى القول بأن الدول عن هيجل هى «أعلى» بغير شرط، من جميع اتفاقاتها- فإن ذلك يعنى فى الواقع أن يذهب، حتماً إلى أن نظرية الحق عند هيجل لا تتضمن أساساً للقانونالدولى. وهكذا نجد أن الدول عند هيجل - كما ذهب «فيندلى» - فى حالة طبيعية بعضها إزاء بعض، ويبدو أيضاً أن هذا تفسير النقاد الهيجليون الذى أشرت إليهم بالفعل. غير أن هؤلاء النقاد نادراً ما يتساءلون : هل توجد لدى هيجل نظرية فى القانون الدولى؟ بأى معنى يكون القانون الدولى ملزما؟ فإذا قلنا مثلاً أن القانون الدولى ليس ملزماً لأنه يفتقر إلى القوة التى تفرضه - أى إلى الجزاءات - فإننا نرتكب الغلطة الشائعة التى تسوى بين الإلزام والقوة. لكن حتى فى القوانين الأخلاقية والمدنية الشائعة فإننا نفرق بين جانب من القانون هو الالزام المعيارى، وجانب أخر هو الجانب الجزئى أو العقابى، أعنى أن الوجه الملزم للقانون يختلف منطقياً عن الوعد الضمنى الذى يقول : إذا ما خالفت قانوناً ما فسوف تفرض عليك عقوبات(٨). ولا شك أن هيجل قد أدرك هذا الجانب الالزامى من القانون لأنه يقول بوضوح أن القانون الدولى ينبغى أن يكون مشروعاً بين الدول. «وأن المعاهدات بوصفها أساس الالتزام بين الدول ينبغى صيانتها» (فقرة ٣٣٣) غير أن المجتمع الدولى- كما سبق أن رأينا - يفتقر إلى القوة التى تفرض القانون. لكن لا ينتج من ذلك أن القانون غير ملزم لأنه لا توجد قوة تفرضه، أو أنه ليس ثمة مبرر جيد لطاعته، لكن ما هو أساس هذا القانون؟

أساس القانون هو العقد أو التعاقد، أعنى أن القانون الدولى تتخذ منه الدول المختلفة قاعدة للسلوك وفقاً للاتفاق الذى تم بينها. ويعبر هذا القانون عن المصالح الجزئية للدول بصفة عامة. والمبدأ الأسمى المرشد هو صالح جميع الدول التى تتأثر به وعندما توافق الدولة على القانون الدولى أن تعترف بمشروعيته فإنها تسلك بوصفها «سيداً»- أعنى دولة فردية مستقلة، وبعبارة أخرى: تشكل بحرية: «مادامت الدول ترتبط الواحدة بالأخرى بوصفها كيانات مستقلة، وبالتالى كإرادات جزئية تتوقف على صحة المعاهدات نفسها. ومادامت الإرادة الجزئية للكل هى مضمونها إرادة صالحها الخاص البسيط والخالص، فإنه يستتبع ذلك أن يكون هذا الصالح هو القانون الأعلى الذى يحكم سلوكها حيال غيرها من الدول». (٣٣٦) فالقانون الدولى، إذن، يعبر عن المصلحة المباشرة للدولة، إنه يعبر عن مصلحة تلك الدولة على نحو ما توجد فى زمان ومكان محدد، وفى وضع ثقافى معين. وبالتالى فهى ليست شيئاً مستنبطاً من قانون مجرد، ولا هى متعلقة بالخير الإنسانى «إن خير الدولة الجوهرى هو خيرها بوصفها دولة جزئية فى مصالحها الخاصة ووضعها الخاص، وكذلك مع الأمور الخارجية الخاصة، بكما فى ذلك علاقتها ومعاهداتها الجزئية....» (فقرة ٣٣٧).

وهكذا نجد أن ما يبرر احترام القانون الدولى أو المعاهدات هو تنمية خير الدولة وصالحها، وبالتالى فإن الدول تسلك فى علاقاتها بعضها البعض لا على أساس القانون القائم فعلاً أو المبدأ الأخلاقى، بل على أساس المصلحة القومية. ويعتقد هيجل أنه من الخطأ أن نطلب من الدول أن تسلك فى المسائل الدولية وفقاً للمبادئ الأخلاقية وذلك لسببين:

١ - أن صالح الدولة يختلف اختلافاً تاماً عن صالح الفرد.

٢ - تختلف الدولة تماماً عن الشخص الجزئى: «لقد بذلت محاولات كثيرة للنظر إلى الدولة على أنها شخص له حقوق الأشخاص، وعلى أنها كائن أخلاقى ولكن وضع الشخصيات الخاصة هو أنها تندرج تحت التشريع القضائى الذى يحكم بما هو حق من حيث المبدأ» (ملحق للفقرة ٣٣٠) [٩]. ومن ناحية

أخرى فإن الدولة بطبيعتها ذاتها موجود عينى؛ فهى واقعة مكتملة، لها حقوق وحاجات معينة. وهذا هو السبب الرئيسى فى أن علاقاتها بالدول الأخرى لا يمكن أن تتحدد بناء على قوانين أخلاقية، بل طبقاً لقواعد برجماتية.

علينا الآن أن نتساءل: هل القانون الدولى عند هيجل ملزم؟ وما الذى يخلق الإلزام الدولى؟ الجواب: نعم القانون الدولى عند هيجل ملزم. ومصدر الإلزام هو الاتفاق بين الدول، أو وعدها باحترام القانون الدولى. ودعنا الان نوضح هذه النقطة فى شئ من التفصيل:

عندما توافق دولة ما على بنود عقد فإنها تضع نفسها موضع التزام احترام هذه البنود. فالوعد نفسه يخلق الالتزام، ولا يكون ذلك ممكناً إلا لأن الدولة عندما توافق فإنها تتصرف كأنها « سيد »؛ فهى تتصرف بوعى كامل بمصالحها، وهذا بالضبط ما جعل هيجل يكرر مراراً أن القانون الدولى صورة الإلزام، لكنه ليس إلزاماً أخلاقياً، وإنما هو إلزام عملى أو إلزام حرص وفطنة؛ لأنه يقوم على أساس خدمة مصالح الأطراف المتعاقدة. ولا يمكن استخراج القواعد التى تعبر عن هذه المصالح من «الفكر الكلى» أو استنباطها من «العناية الإلهية»، ببساطة؛ لأن هذه المصالح مشروطة بالضروة التاريخية. ومن ثم فهى مصالح قابلة للتغير. وبالتالى فإن المبدأ العام الوحيد المرشد هو تنمية خير الدول المتعاقدة. ولا يسعنا هنا إلا أن نتسائل: ماذا يعنى إلزام القانون الدولى فى هذا السياق؟ والجواب – كما يؤكد هيجل – إنه يعنى أن هذا القانون ينبغى أن يطاع. إنه يعنى – بعبارة أخرى – أن هناك مبررات جيدة لطاعته. وهذه المبررات هى:

١ – لقد وافقت الدول المتعاقدة بملء إرادتها على احترام القانون.

٢ – يعبر القانون عن المصالح المتبادلة بين الدول المتعاقدة ومن الخطأ أن نقول: إنه مادامت القوة التى تفرض القانون غائبة فإنه غير ملزم، لأننا فى هذه الحالة نساوى بين الإلزام والقوة المادية. لكن هناك اتفاقاً عاماً على أنه لا يمكن الدفاع عن مثل هذه الفكرة. لقد أدى غياب الشرعية القادرة على فرض القانون

الدولى بهيجل إلى أن يقول إنه عندما لا يكون من الممكن تسوية النزاع بين الدول فإنها تلجأ إلى الحرب، ولابد لى أن أؤكد أن الحرب عند هيجل لا تحدد ما هو الحق، كاملاً وليست هى الوسيلة الوحيدة لتسوية الصراع الدولى أو المنازعات الدولية. إنها تقرر فحسب أى من الحقين المتنازعين لابد من التخلى عنه «وهكذا نجد أن الحرب – وما شابهها – تقرر أى الحقين المتنازعين هو الحق الأصيل – ما دام الطرفان المتنازعان – لهما نفس الحق الأصيل، بل أى الحقين لابد من التخلى عنه» (١٠).

قد يعترض معترض عند هذه النقطة من النقاش فيقول: كيف يمكن للدولة ذات السيادة أن تلتزم بالقانون الدولى؟ إذ قد يبدو أن فكرة السيادة نفسها فكرة الالتزام بقانون خارجى. وهذا الاعتراض يقوم على أساس الزعم بأن السيادة هى قوة مطلقة، وأن هذه القوة – بطريقة ما – فوق القانون، ومن ثم فلا يمكن أن تلتزم بسلطة خارجها. والحق أنه ليس فى استطاعتنا بالقطع – أن نفسر بوضوح الجانب الملزم من القانون الدولى، إذا ما ذهبنا إلى الدولة ذات السيادة هى قوة مطلقة بالمعنى الذى أسلفناه. ولكنا بحاجة إلى أن نؤكد أن معنى السيادة عند هيجل لا يتضمن بأى وجه فكرة السلطة أو القوة المطلقة. ولقد سبق أن رأينا بالفعل فى شئ من التفصيل فى القسم الأول من هذا الفصل أن الدولة ذات سيادة بمعنى:

١ – أنها كيان مستقل وفرد قائم بذاته.

٢ – أنها تستمد سلطتها الشرعية من القانون الدستورى الذى يعبر عن الإرادة العقلية للشعب، وتصبح هذه السلطة عينية فى البنية الحكومية، ومن ثم فإن السلطة الشرعية للدولة تتأسس على القانون الدستورى، وإذا كان هذا القانون يعبر عن صالح الدولة وخيرها بوصفها وحدة عضوية، وإذا كان هذا الخير لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال سلوك دولى منظم- فإن الدولة تستطيع عندئذ أن تضع نفسها، عن طريق العقد، موضوع الالتزام بحيث تسكل بطريقة

معينة حتى تضمن التحقيق المستمر لغايتها العامة. وقد تقيد الدول أو تتنازل عن بعض حقوقها فى هذا السلوك، وهذا القد نسبى، وهو تافه من الناحية العملية، إذا فى مثل هذا الضرب من الوجود فقط تستطيع الدولة أن تحقق السلام الذى تحتاج إليه لنموها وإزدهارها: «فمبادئ روح الأمة مقتصرة عليها تماماً على اعتبار جزئيتها، لأنها تستمد من هذه الجزئية بما هى أفراد لهم وجود معين، تحققها الموضوعى ووعيها بذاتها». (فقرة ٣٤٠ وانظر أيضا فقرة ٣٣٦). وهكذا عندما تضع الدولة نفسها موضع الالزام لإطاعة القانون الدولى. فإنها تقيد بعض حقوقها، لكنها بذلك تعمل على تحقيق الحق الأساسي لها، وهو الحق فى الوجود، وتحقيق ذاتها فى حياة الروح.

هناك تعليق أخير يكتمل به نقاشنا. عندما نقول إن الدولة تضع نفسها موضع الإلتزام بحيث تراعى القانون الدولى عن طريق الوعد أو التعاقد، فإننا لابد أن نؤكد أن ما يخلق الالتزام ليس هو مجرد النطق بالكلمات: «لقد اتفقنا»! سواء أكتبت هذه الكلمات أم قيلت مشافهة، بل واقعة أن الاتفاق، أو القانون، أو المعاهدة تعبر عن مركب محدد من المصالح المتبادلة، أى مصالح الدولة المعينة. وبعبارة أخرى: فإن الالتزام ينبع من العلاقات الباطنية (أو الظروف التاريخية) التى توجد بين الدول ذات السيادة. وهذا هو السبب فى أنه عندما تظهر دولة جديدة، ويعترف بها بين الدول كدولة ذات سيادة، فإنه ينبغى عليها مراعاة مجموعة القوانين الدولية القائمة بالفعل. لا فقط لأن هذه المجموعة تضمن المصالح العامة للمجتمع الدولى، بل أيضاً لأن واقعة الاعتراف بها كدولة يعنى قبولها للقوانين الجوهرية لوجودهما وحياتها. والمبدأ الأساسى للقانون الدولى الذى ينظم سلوك المجتمع الدولى فى الوقت الحاضر لايزال هيجلياً فى طابعه، فالاجراءات التى قامت الأمم المتحدة بناء عليها منذ عدة عقود خلت، والطريقة التى تعمل بها هذه المنظمة: طريقة إبرام المعاهدات الدولية، والاتفاقيات، تكشف عن عمق فهم هيجل للطبيعة البشرية، ولتاريخ العالم من ناحية، كما تكشف عن أساس القانون الدولى وغايته من ناحية أخرى. ومن هنا فإنه ينبغى علينا أن

نوافق بريرلى Brierly عندما قال: «ربما كان هيجل، من الكتاب الذين كتبوا عن الدولة فى نظريته عن القانون الدولى - أبعد أثراً من أى كاتب آخر، أو هى لا تزال بالقطع لها هذا التأثير»(١١).

هوامش الفصل السابع

(١) ج ن. فنيدلى «هيجل، اعادة النظر» ص ٣٣٠.

(٢) ب. كروتشه «السياسة والأخلاق» ص ٧٩.

(٣) ج. بلاميناتز «الإنسان والمجتمع» ح٢ ص ٢٦٠- ٢٦١.

(٤) راسل «تاريخ الفلسفج الغربية» ص ٧٤١ - ٧٤٢.

(٥) الإنسان والمجتمع ص ٢٦.

(٦) قارن دستور ألمانيا فى كتاب «الكتابات السياسية لهيجل» ص ٢٠٩- ٢١١»

(٧) قارن فقرة ٢٧٩ من «فلسفة الحق»

(٨) من المقدمة التى تقول إن الجانب الإلزامى يختلف عن الجزاءات التى تصاحب القانون لا ينتج أن أى قاعدة، بما أنها قاعدة، ليس لها جانب إلزامى.

(٩) القانون الطبيعى لهيجل ص ١٢٤.

(١٠) دستور ألمانيا ص ٢١٠.

(١١) جيمس بيرلى «أساس الإلزام» - ص ٣٦.

اعتذار للقارئ

نعتذر عن الخطأ الذي وقع سهواً في المجلد الأول من الدراسات؛ إذ أُثبت غلاف الكتاب الأول باسم «دراسات فى الفلسفة السياسية» والصواب أنه: «المنهج الجدلى عند هيجل».

تنفيذ وطبع محمد سويدان
بيروت ـــ لبنان

هذا هو المجلد الثاني من «الدراسات الهيجلية»، وقد جمعنا فيه ما قمنا بترجمته من دراسات وشروح لفلسفة هيجل. وهو يشتمل علي ما يأتي:

(١) فلسفة هيجل لولترستيس.

(٢) هيجل... والديمقراطية لميشيل متياس.

وكان الكتاب الأول قد صدر في جزأين: الأول بعنوان «منطق هيجل»، والثاني بعنوان «فلسفة الروح» وهو كتاب ضخم في الأصل الإنجليزي، ويعتبر من المؤلفات الكلاسيكية التي تعرض لفلسفة هيجل بوضوح وشفافية مع تمكن واقتدار

أما الكتاب الثاني «هيجل.. والديمقراطية» - فهو بالغ الأهمية؛ لأنه يبدد الظلام عن فكرة خاطئة أشاعها مفكرون غربيون عن هيجل - بسبب كراهيتهم لماركس والماركسية! - وهي أنه عدو للنظام الديمقراطي مؤيد للسلطة الشمولية، أو هو بلغة «كارل بوبر» من أعداء المجتمع المفتوح! والكتاب يبيّن لنا أهمية الفرد في الدولة الهيجلية، كما يبرز الدور الذي تلعبه الديمقراطية الهيجلية في بناء المجتمع - وهي فكرة عرض لها المفكر الأمريكي الجنسية الياباني الأصل «فوكوياما» في كتابه الشهير «نهاية التاريخ» مبيناً كيف كان سقوط الاتحاد السوفيتي ودولته الشمولية انتصاراً لديمقراطية هيجل وتحقيقاً لنبوءته في أن الديمقراطية هي نهاية النظام السياسي الذي يبحث عنه الإنسان لتأكيد كرامته واستقلاله، ومن ثم فهي: «نهاية التاريخ».